AUTHOR:

PAPINI, GIOVANNI

TITLE:

...PRAGMATISMO (1903-1911)

PLACE:

FIRENZE

DATE:

[1920]

Master Negative #

91-80322-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

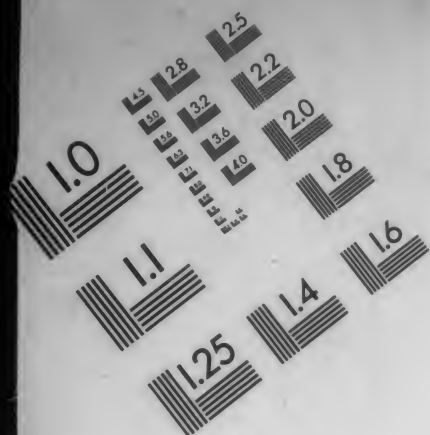
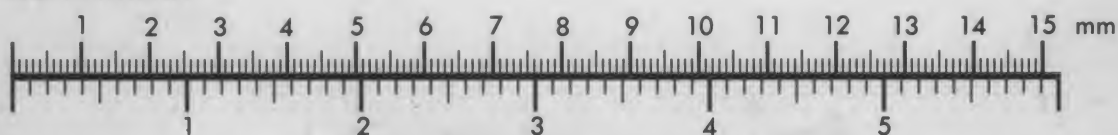
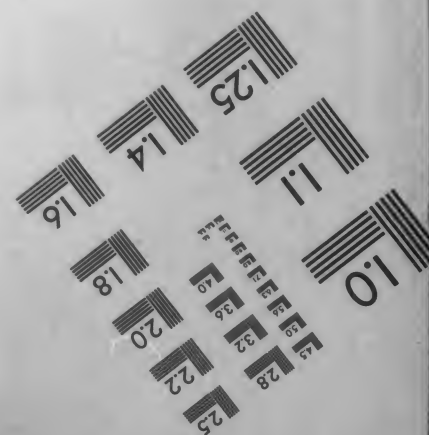
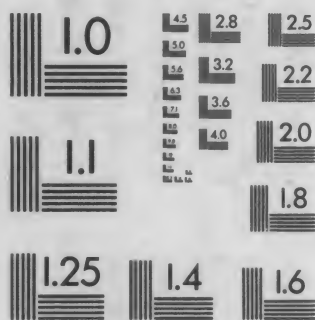
BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Papini, Giovanni, 1881-1956
... Pragmatismo (1903-1911) 2. ed. Firenze, Vallecchi [1920]
175 p., 1 l.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 11-25-91 INITIALS G.G.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

PRAGMATISMO

(1903-1911)

Opere di GIOVANNI PAPINI

FINZIONE

TRAGICO QUOTIDIANO 1906; 1913; 1918.
PILOTA CIECO 1907; 1913; 1918.
PAROLE E SANGUE 1912; 1919.
VITA DI NESSUNO 1912; 1918.
MEMORIE D'IDDIO 1911; 1918; 1919.
UN UOMO FINITO 1912; 1915; 1917; 1918; 1919.
BUFFONATE 1914; 1918; 1919.

LIRICA

CENTO PAGINE DI POESIA 1915; 1918.
OPERA PRIMA 1917; 1918.
GIORNI DI FESTA 1918.

TEORIA

CREPUSCOLO DEI FILOSOFI 1906; 1914; 1919.
ALTRA METÀ 1912; 1916; 1918.
PRAGMATISMO 1913; 1920.

POLEMICA

24 CERVELLI 1912; 1915; 1917; 1918.
STRONCATURE 1916; 1917[2]; 1917[3]; 1918; 1920.
MASCHILITÀ 1915; 1918.
ESPERIENZA FUTURISTA 1919.
POLEMICHE RELIGIOSE 1918.
LA PAGA DEL SABATO 1915.
L'UOMO CARDUCCI 1918; 1918[2].
TESTIMONIANZE 1918; 1919.
EUROPA OCCIDENTALE 1918.

GIOVANNI PAPINI

PRAGMATISMO

(1903-1911)

SECONDA EDIZIONE

VALLECCHI EDITORE FIRENZE

Firenze 1920 - Stabil. Tip. A. Vallecchi, Via Ricasoli, 8

Avvertimento

I.

Sulla fine del 1906, trovandomi a Parigi, mentre già da un paio d'anni la mia rivista — il *Leonardo* — era diventata la fucina italiana del Pragmatismo, mi venne in mente di fare un'esposizione rapida, chiara e completa delle nuove teorie che dall'America andavano diffondendosi in tutta Europa. Il volume avrebbe dovuto esser pubblicato in francese: Félix Alcan, il famoso editore filosofico dalle copertine verdi, aveva promesso di pubblicarlo e il Bergson avrebbe scritta la prefazione. Mi posi al lavoro, ma dopo qualche tempo dovetti lasciarlo per altre faccende e quando mi avvenne di ripensarci già molti mutamenti erano avvenuti in me nè avrei potuto scriverlo come l'avevo disegnato sul primo. La mente, rilavorando su quelle teorie troppo velocemente accettate, era più disposta a un'opera di revisione critica che di volgarizzamento apologetico o per lo meno simpatico. Alcune esperienze personali avevano un po' agghiacciato i miei bollori per alcune parti più spinte della nuova dottrina; molte discus-

sioni, con amici ed avversari, avevano piuttosto oscurato che chiarito quelle premesse che m'eran parse inespugnabili. E finì che non ne feci di nulla.

Ma quando Odoardo Campa mi chiese un volume per una sua Biblioteca di Filosofia Contemporanea, pensai che gli scritti miei di quei tempi intorno al Pragmatismo, dispersi, se non dimenticati, in riviste fuori di mano, avrebbero potuto giovare, raccolti insieme, a quelli che si occupano, per dovere di storici o per amore di convertiti, a quella dottrina ch'ebbe dal Peirce il nome e dal James la fama (1).

Spero di non sbagliare.

2.

Il Pragmatismo ebbe in Italia momenti di grande popolarità e se ne discusse moltissimo dappertutto, ne' quotidiani e nei settimanali, nelle riviste e nei circoli filosofici, nei caffè e nelle scuole.

Il centro di questo movimento di reazione contro il vecchio razionalismo fu il *Leonardo* e nel *Leonardo* pubblicarono molti scritti intorno alla nuova dottrina, proprio in quegli anni fra il 1904 e il 1907, gli amici miei Calderoni, Prezzolini e Vailati ai quali si dovette

(1) Difatti li vedo citati quasi tutti nel recente vol. di W. I. Grzybowski, *Pragmatyzm Drzisiejszy*. Warszawa, 1912 — e in molti altri libri e saggi sullo stesso argomento.

soprattutto quella fortuna. Anche la maggior parte degli scritti qui raccolti fu pubblicata nel *Leonardo* il quale fu ed è citato anche fuori come il rappresentante di quella corrente d'idee nel nostro paese. In quegli anni tutti vollero sapere cosa fosse il Pragmatismo; tutti cercarono di appropriarselo o di servirsene, dai socialisti ai modernisti, dagli scienziati ai preti. I miei articoli e quelli di Vailati venivan tradotti in riviste straniere; nei congressi di filosofia — da quello di Ginevra del 1904 fino a quello di Bologna del 1912 — il Pragmatismo fu tra le teorie più dibattute; nei libri di filosofia questo nuovo nome apparve, esaltato o combattuto, come bandiera di battaglia. La morte del *Leonardo* (1907); la morte di James (1908); quella di Vailati (1909); la conversione di Prezzolini all'idealismo crociano; la poca fecondità di Calderoni (1) hanno a poco a poco rallentato la forza e l'espansione delle nuove idee ma i libri rimangono e ogni filosofo onesto deve fare i conti con il Pragmatismo nella teoria della conoscenza della morale. F. C. S. Schiller è rimasto sulla breccia ed è notevole, fra gli altri, il suo grosso volume sulla riforma della logica, tutto penetrato di spirito pragmatista (2).

(1) Mario Calderoni, dopo aver continuato l'opera già disegnata e iniziata con Vailati, morì, ancor giovine, nel 1914. I suoi scritti saranno presto raccolti in volume a cura degli amici.

(2) Si veda l'importantissima *Formal Logic*. London, Macmillan, 1912.

3.

Non bisogna poi credere che i pragmatisti italiani non facessero altro che riesporre e propagare le idee che venivano dall'America e dall'Inghilterra. Chi studiasse i diversi scritti nostri e stranieri badando alle date vedrebbe che il nostro piccolo gruppo ha portato non pochi contributi suoi propri sia sotto forma di chiarimento e svolgimento che sotto forma di aggiunta e di proposta. Presso di noi il Pragmatismo si divise quasi nettamente in due sezioni: quella che si potrebbe dire del Pragmatismo logico e quella del Pragmatismo psicologico o magico. Alla prima appartenevano Vailati e Calderoni ai quali moltissimo deve — per quanto i loro scritti siano letti da pochi e da pochissimi intesi — la teoria della scienza e la logica considerata come studio del significato delle proposizioni e delle teorie. La seconda era composta da me e da Prezzolini. Noialtri, spiriti più avventurosi, più paradossali e più mistici svolgemmo soprattutto quelle teorie che ci facevano sperare un'efficacia diretta sul nostro spirito e sulle cose (1).

Gli stranieri, del resto, furono i primi a riconoscere questo contributo italiano e non v' è libro o scritto sul

(1) Cfr. di PREZZOLINI, *L'arte di persuadere*. Firenze, Lumachi, 1907.

Pragmatismo dove non siano citati i nostri nomi. Perciò questi miei scritti, per quanto non rappresentino una trattazione organica e completa quale intendevo fare nel 1907, pure hanno una certa importanza, sia come testimonianza del lavorio filosofico indipendente di quegli anni, sia come prova della parte avuta dall'Italia in quel fortunoso movimento d' idee (1).

4.

Io, in particolar modo, ero predisposto al Pragmatismo. Fin dal 1902 lessi alla Società Italiana d'Antropologia una mia memoria sulla *Teoria psicologica della previsione* (2) nella quale uno de' principî più importanti della teoria pragmatista (il valore della prevedibilità) era, sia pure con ingenuo e contorto frasario, illustrato e difeso. Sulla fine del 1903 esposi nel *Leonardo* — nello scritto che apre questo volume — una mia veduta di pretto spirito pragmatista sulla trasformazione della filosofia. Nel 1904, al congresso di

(1) Il JAMES consacrò alle mie idee un intero saggio: *G. Papini and the Pragmatist Movement in Italy* (in *Journal of Philosophy*, vo. III, n. 13. 21 giugno 1906) e più volte mi ricorda nel suo *Pragmatism* (New-York, Longmans, Green, 1907) pp. 54, 79, 159, 257.

(2) Poi pubblicata in *Archivio per l'Antropologia*, vol XXXII fasc. 20 (1902).

filosofia di Ginevra, nella mia comunicazione sugli *Extrêmes de l'Activité théorique*, parlai, fra i primi in Italia, del Pragmatismo, del quale io stesso, fino a poco tempo prima, non avevo sentito parlare. Nel mio pensiero, dal 1903 a oggi, sono stati sempre fermi alcuni punti che sono poi il succo del Pragmatismo: sbandimento dei problemi senza senso e delle frasi vaghe — studio e riforma degli strumenti del pensiero — tendenza al particolare e al pluralismo piuttosto che all'universale e al monismo — aspirazione a una maggiore potenza della volontà e ad un'efficacia diretta dello spirito sulle cose. Queste idee si ritrovano nei primi articoli del *Leonardo*, in tutti quelli compresi in questo libro, nella conclusione teorica del mio *Crepuscolo dei filosofi* e perfino, sotto forma più artistica, nelle mie novelle e nell'*Uomo finito* (1).

Queste tendenze teoriche — qualunque sia il loro valore e la loro legittimità — son quelle appunto che fanno l'unità del presente libro. Chi lo legga ci scoprirà, forse, ondeggiamenti di pensiero, contraddizioni, lacune, accenni non abbastanza svolti, sogni troppo arditi accanto ad analisi troppo minuziose, ma ritroverà dappertutto quello spirito che consiste nel badare più alla chiarezza che all'enfasi, al fatto che all'astrazione, alla pratica che alla speculazione — in una

(1) Ho tralasciato, raccogliendo questi miei saggi, un articolo francese sul Pragmatismo comparso nella *Revue du Nord* (Roma, gennaio 1906) e varie conferenze sullo stesso argomento da me tenute a Firenze, Genova, Roma e Milano, perchè di carattere puramente informativo.

parola lo spirito pragmatista. Io non posso offrire ai lettori di questi saggi — che abbracciano un periodo abbastanza lungo di anni: il primo è del 1903 e l'ultimo del 1911 — nè una trattazione ordinata del Pragmatismo, nè un insieme ben coerente di teorie, ma c'è, ripeto, l'unità che vien data dall'ostinata orientazione della mia mente attraverso cambiamenti e pentimenti di tutti i generi.

5.

Avrei voluto — se non mi seccasse far dediche — consacrare questo libro alla memoria del mio carissimo Giovanni Vailati che mi fu amico, fratello e maestro e al quale debbo di certo quel tanto di buono che vi può essere nelle pagine che seguono (1).

1913.

GIOVANNI PAPINI.

(1) Raccomando più che posso la lettura del vol. di *Scritti* (Firenze, Seeber, 1911) che contiene tutta l'opera del Vailati. Del V. ho ripubblicato alcuni degli studi più significativi col titolo *Gli strumenti del Pensiero* nella collez. *Cultura dell'Anima* (Lanciano, Carabba). E non vanno dimenticati i saggi di M. CALDERONI comparsi nella *Rivista di Psicologia* (1907-1911).

I.

Morte e resurrezione della filosofia

INTENZIONI.

Finora le critiche che si son fatte alla filosofia sono state parziali, limitate a una teoria, a un sistema, a una scuola, a un indirizzo. Quanto alla parte costruttiva si è pensato piuttosto a dare un nuovo sistema che a tramutare da' fondamenti ogni filosofia ; a fare qualcosa di definitivo piuttosto che d' iniziale.

Diversi sono i miei propositi :

1) ricercare il valore *della* filosofia e non di alcune filosofie ;

2) rinnovarne completamente il compito e il contenuto, conservando il nome di filosofia solo per comodità di tradizione verbale.

Per raggiungere questi scopi è necessario :

1) riconoscere quali sono le aspirazioni, i caratteri essenziali della filosofia ;

2) esaminare i dati, i mezzi, gli strumenti della filosofia per vedere se le sue aspirazioni son raggiungibili ;

3) studiarne i prodotti per scoprire se fossero

state raggiunte (ricerche critiche sui tre maggiori problemi filosofici: il cosmologico, lo gnoseologico e l'etico).

Le volontà filosofiche.

Da un'analisi dei principali tipi di definizione della filosofia, resultano due fatti di grande importanza:

1) che la filosofia manca di un carattere suo proprio, di un *quid* speciale che la contraddistingua dalle altre forme di attività umana.

Quanto all'oggetto, (la conoscenza del tutto), l'ha comune con la somma di tutte le scienze; l'aspirazione all'unità, alla sintesi, s'incontra pure nelle scienze e nell'arte. Quanto ai mezzi, ai metodi, vediamo che l'uso dell'analisi e delle ipotesi è pur propria delle scienze; l'impiego della fantasia e delle immagini dell'arte; la tendenza a dar norme è comune alle arti pratiche, alla tecnologia. In generale prende dalla vita lo scopo (postulati morali) e dalle scienze e dall'arti le forme e i metodi;

2) che attraverso tutte le definizioni appaiono costanti tre volontà della filosofia, tre caratteri ch'essa crede possedere, cioè:

a) l'*universalità* (occuparsi di tutte le cose, del tutto);

b) la *razionalità* (cioè l'asentimentalità, l'impersonalità, l'anazionalità, l'indipendenza, la fissità ecc. ecc.);

c) la *realtà* (il filosofo crede di poter *cogliere* ed *esprimere* la *reale realtà*, quella di cui la conoscenza comune, volgare, disordinata, mutevole, non è che l'apparenza ingannatrice).

Un esame dei *dati* della filosofia permetterà di vedere se queste voglie sono state o possono essere soddisfatte.

Dati sentimentali.

Anche i filosofi, come gli altri uomini, son mossi da sentimenti e da istinti. La filosofia non è che una *reazione sentimentale, vitale, che assume esteriormente manifestazioni razionali* (es. classico: giustificazioni teoriche degli istinti). C'è sempre, in ogni filosofo, una *prefilosofia*, ch'è fatta di elementi vitali ed effettivi.

Ne accennerò, per ora, alcuni:

1) istinto di conservazione individuale e sociale (che provoca le varie formule morali che a loro volta dànno origine a costruzioni metafisiche);

2) sentimento estetico (amore della simmetria, manìa trinitaria, uso delle metafore ecc.);

3) bisogno di dominare (col razionalismo par di tenere in pugno le cose particolari);

4) piacere della lotta (discussione, confutazione, sentimento di superiorità);

5) piacere del nuovo, dell'inusato, del raro, del segreto;

6) amore delle idee pure (che indica sensibilità poco intensa);

7) amore della dimostrazione (es. Spinoza — piacere di genere architettonico e musicale);

8) amore delle separazioni (la filosofia, come tutte le attività aristocratiche, divide dagli altri);

9) pigrizia (che genera due aspirazioni):

a) alla unità (per aver meno sforzo di attenzione nella conoscenza delle cose, per riunirle in fasci semplici);

b) alla definitività (per non dover cambiare troppo spesso).

Siccome i sentimenti sono *personali, variabili, molteplici*, scompare il primo carattere della filosofia, la *razionalità*.

Dati razionali.

Sono: la *mente*, (l'attività intellettuale in genere); i *concetti* e l'arte di aggruppare e organizzare i concetti: la *logica*.

Nella mente c'è da notare:

1) l'immobilità, (non s'è pensato ancora a trasformarla, a renderla più atta all'opera sua, a suscitare lati nuovi ecc.);

2) la tendenza alla cristallizzazione (abitudini mentali);

3) la ristrettezza (non è ancora abbastanza ampia, aperta, capace; non l'abbiamo scavata a dovere);

4) il suo radicale contrasto colle cose (le cose sono mutevoli, varie, mobili, molteplici, ricche; il pensiero tende alla fissità, all'unicità, all'immobilità, alla semplificazione).

Quanto ai concetti son di due sorta:

1) generali (uomo, astro ecc.) e allora non sono che *segni verbali* che richiamano un individuo solo, tipo, modello della classe, schematizzato e impoverito;

2) universali (termini generali ai quali si attribuisce l'universalità: forza, spirito ecc.) i quali perdono ogni significato e divengono inconcepibili, poichè ogni concetto è comprensibile solo in quanto si distingue da altri, mentre nei casi di concetto universale il termine, essendo dichiarato il solo veramente esistente, quello al quale ogni manifestazione appartiene, assume *ogni* carattere e per conseguenza, possedendoli tutti, non si può trovare altro termine al quale contrapporlo e dal quale distinguerlo per poterlo intendere.

Trasformare un gruppo d'intuizioni in un concetto generale significa deformarle e impoverirle; trasformare un concetto generale in universale significa ottenere un segno vuoto, un inconcepibile assoluto.

La logica, malgrado le sue apparenze di assolutezza, nasconde due pericoli che insidiano l'opera del filosofo.

Essa è :

1) *relativa* (ogni individuo ha una logica sua, in ogni età della sua vita, e ciò che per A è conseguenza inevitabile di una data proposizione non sembra tale a B (Newman). Ed è relativa alla razza (confronti tra la logica aristotelica e quella *nyâya*) e al linguaggio (differenze tra la logica greca e quella inglese fondata sulle diversità delle lingue, cfr. Tannery e Peirce). Logica del sentimento e logica dell' immaginazione (Bergson) ;

2) *contraddittoria* (ogni ragionamento include una petizione di principio, perchè abbiamo bisogno di supporre esistente o caratterizzato o risolto quello che c'è da dimostrare, da caratterizzare o da risolvere cfr. Agrippa, Hegel, Nietzsche). Questa necessità del pensiero porta a porre problemi inconcepibili quali sono la maggior parte di quelli filosofici (es. origine e causa del mondo, noumeno e inconoscibile, conoscibilità reale o illusoria del mondo ecc.).

I dati razionali non ci permettono dunque di raggiungere nè l'*universalità* (inconcepibile) nè la *razionalità* (relativa, incompleta) nè la *realtà* (impoverimento, insufficienza della mente).

Dati espressivi.

Oltre che essere una germinazione interiore (vitale e sentimentale) e una costruzione esteriore (logica e razionale) la filosofia è pure un complesso di parole

e di segni, cioè di *espressioni*. La filosofia, in quanto è *comunicazione* di pensieri, è linguaggio. Ora tutti i filosofi (da Platone a Vailati) si son lamentati delle imperfezioni del linguaggio, il quale essendosi formato in epoche prefilosofiche e fra genti primitive, non è adatto a esprimere le nuove scoperte del mondo e dello spirito. Le principali critiche che gli si posson muover sono :

1) d'essere incompleto (non permette la comunicazione dei caratteri singolari, speciali, personali, non dà i passaggi, le sfumature, il nuovo. Strumento livellatore e democratico : Bergson) ;

2) di far credere all'esistenza di un corrispondente di ciascun segno (c'è la parola, ci dev' essere anche la cosa. Termini negativi, inconcepibili ecc.) ;

3) di far credere all'inesistenza di ciò che non ha segno ;

4) di far ritenere rapporti fra le cose quelli che son semplici rapporti fra le parole (separazione, fusione) ;

5) di far credere alla molteplicità delle cose quando c'è la molteplicità dei segni ;

6) di far supporre unico ciò ch' è espresso da un segno unico ecc. ecc. ecc.

Per colpa dell' imperfezione del linguaggio non si esprime tutto quel che si pensa e non si pensa tutto quel che si dice.

La critica del linguaggio ci porta a negare alla filosofia il raggiungimento della *realtà* in quanto essa vorrebbe essere espressione e comunicazione del reale.

Riassumendo abbiamo veduto come i dati di cui

la filosofia si giova non permettano in nessun modo la soddisfazione della sua triplice volontà di essere *razionale, universale e rivelatrice di realtà*. La filosofia s'è illusa ed è rimasta sconfitta.

La morte della filosofia.

Poichè la filosofia non può in nessun modo raggiungere ciò che vuole è costretta a ritirarsi, a rinunziare, a morire. E ci sono infatti cause e segni di prossima morte:

1) la sterilità (la fecondità filosofica è una leggenda: i motivi filosofici si riducono a tre o quattro, ma oggi sono esaurite tutte le formule, le combinazioni, i rifacimenti. Si vive sul passato, facendo della storia o delle variazioni di nomenclatura);

2) l'assunzione di forme artistiche (passionalità, metafore ecc. che mostrano la tendenza a confondersi e perdersi in altra forma d'attività);

3) le preoccupazioni pratiche che vanno crescendo e ingenerano uno spregio sempre maggiore per le riflessioni e meditazioni che non offrano immediata utilità;

4) l'interiorità crescente (misticismo, vita intima, diffidenza dell'espressione, moto antirazionalista);

5) il ritorno a posizioni primitive che indica la fine della parabola filosofica (le conclusioni più re-

centi riportano a stadi prefilosofici o della prima filosofia: animismo in metafisica; indimostrabilità della legge morale in etica; realismo ingenuo in gnoseologia ecc.).

Tentativi di salvataggio.

Ci sarebbe il modo di risollevare la vita della filosofia, cercando di modificare e accomodare quegli strumenti che si son visti inadatti e contrari?

Vediamo:

1) *Dati sentimentali*. Bisognerebbe *disumanizzare* il filosofo, togliergli le sue tendenze, i suoi sentimenti personali — cioè, in fondo, ucciderlo, poichè un uomo esiste in quanto possiede una personalità sua, in quanto è diverso dagli altri. E d'altra parte la filosofia dovrebbe pur sempre corrispondere a sentimenti, anche se generali, i quali potrebbero essere, come qualcuno ha pensato o tentato, quelli più diffusi tra gli uomini. Ma anche in questo caso non s'avrebbe la razionalità universale, poichè i sentimenti seguiterebbero a modificare profondamente l'attività logica, senza contare che i sentimenti comuni alla maggioranza in una data epoca possono scomparire o trasformarsi in un'altra.

2) *Dati razionali*. Occorrerebbe trasformare la mente, ma per trasformarla bisognerebbe che s'avesse già in noi il punto a cui si vorrebbe giungere, la nuova

forma d'attività che si vorrebbe far nascere e allora vorrebbe dire che la mente è già trasformata. Quanto ai concetti universali si potrebbe tentare di ridursi al minimo di comprensione col massimo di generalità, cioè al dualismo. Ma anche i sistemi dualisti son monistici, dal momento che la spiegazione del mondo non vien data da essi separatamente, ma consiste nel loro *rapporto*, nell'*atto* che intercede fra loro. Inoltre : o si tratta di due principî o modi assolutamente diversi ed eterogenei e allora non si capisce come possono agire l'uno su l'altro (cfr. il grande rompicapo cartesiano) o si tratta di cose che abbiano profonde relazioni fra loro, che abbiano una tal quale omogeneità (ad es. materia e forza) e allora siam forzati a ridurle sotto un unico concetto, a tornare all'universale, all' incomprensibile.

3) *Dati espressivi*. Bisognerebbe modificare il linguaggio, ma :

a) o si tratta di tradimenti che son propri del linguaggio in quanto è linguaggio, cioè segno, espressione ;

b) o si tratta di tradimenti apparentemente transitori. Ma ad ovviarli è necessario pur sempre adoprare il linguaggio, e se questo non è ancora sicuro, come saranno sicuri i resultati ?

Parrebbe che non ci fosse via di scampo, ma invece ve ne son due. La filosofia non deve morire e continuerà a vivere in due modi :

1) com' è ora, in forma di tre sopravvivenze (documento, giuoco, scudo) ;

2) in altra forma, mutandone radicalmente gli spiriti e i fini (sorpassamento della filosofia).

Filosofia come documento.

I filosofi vogliono spiegare tutto, ma in generale non si curano di spiegare loro stessi e la loro filosofia. S' è dimenticato che i sistemi son pure parti dell'universo, oggetti su cui si può speculare, rivelazioni ed espressioni di uomini. La filosofia resterà dunque, come *fatto*, in due maniere :

1) come *documento cosmico* (essendo la parte più alta, più elevata del mondo, quasi la sintesi dell'universo, il fiore delle cose, in essa si può forse scoprire il segreto di tutto, si può prenderla come quintessenza rappresentatrice, come forma suprema in cui appariscono più chiare le aspirazioni e le forme dell'inferiore) ;

2) come *documento psicologico* (poichè ogni filosofia è l'espressione di una vita, di un temperamento, di un insieme d' istinti, di sentimenti e di voglie, noi possiamo ritradurre i simboli logici in simboli vitali, ricostruire personalità, completare vite non conosciute per altre vie, tentare rievocazioni d' individui e interpretazioni di tempi. Qualcosa di simile ho fatto per i filosofi ultimi, da Kant in giù, nel mio *Crepuscolo dei Filosofi*).

Vista la vanità dell'opera filosofica quale fu sempre

fatta, noi non possiamo prendere più sul serio la filosofia, pensare con fede, costruire con gravità. L'arrivo alla coscienza del valore puramente verbale e personale della filosofia ci toglie ogni ragione di rispetto, di dovere, ecc. Ma ci saranno ancora degli spiriti aristocratici, i quali, pur sapendo che le loro meditazioni e costruzioni non hanno nè un valore razionale nè un valore universale, si diletteranno di comporre nuove metafisiche, nuove teorie della conoscenza, nuove formule morali o di adottare e trasformare variamente quelle già esistenti. Faranno, cioè, dei *giuochi filosofici*. Per questi occorrerà un manuale che insegni le regole del giuoco speculativo: la varietà, la complicazione, la contraddizione. E avremo il giuoco della battaglia (sofistica) il giuoco della cavalcata (fantasie metafisiche) ecc. ecc.

Filosofia come scudo.

Per molto tempo ci saranno ancora di quelli che crederanno alla solidarietà, all'efficacia, al valore delle teorie razionali. Allora ci serviremo di questa credenza ritardataria per giustificare i nostri atti. La filosofia rimarrà come scudo teorico delle nostre azioni. Sarà una corazza della quale noi conosceremo la fragilità, l'inconsistenza, la vanità. Sapremo che un solo colpo la dissolverebbe, ma gli altri, i fedeli, crederanno,

vedendola scintillare, che sia di saldo acciaio e in molti casi ci salverà. Socialmente saremo coperti; intellettualmente, per noi, saremo nudi.

La resurrezione filosofica.

Si tratta, fin qui, di sopravvivenze. Occorre per il nostro amor proprio di pensatori, che sotto la bandiera della filosofia ci sia qualcosa di più vivo e di più nuovo. Se la filosofia non può andare verso le vecchie mète, troviamone delle nuove. Una sola ambizione conserveremo: il *possesso intero della realtà*.

Bisogna cominciare col fornire alla filosofia un carattere suo particolare, un *quid* suo proprio. Bisogna che sia qualcosa di non comune alle altre attività, qualcosa che nessuno fa o tenta. Ciò non accade colla ricerca del genere e dell'unità perchè tutte le attività umane, nessuna eccettuata, ci tendono.

La grande preoccupazione degli uomini è quella di gittare delle corde, delle funi, dei ganci tra le cose Unire, legare, stringere, avvicinare. E d'altra parte togliere, impoverire, decapitare. Non vogliamo spaziar troppo coll'occhio, non vogliamo fare dei salti. Noi preghiamo la logica che stenda dappertutto le sue maglie, che prenda queste diversità ribelli per schiacciarle e farne una poltiglia digeribile. Abbiamo il bisogno dell'unico che toglie fatica e dà meno noia. Riportare il nuovo al vecchio: che dolcezza!

Lo spirito non vuole arricchirsi troppo, non vuole aumentare i suoi scaffali, non apre la porta che alla gente di casa. Non vuol disturbi di nuove conoscenze. Ha la malattia dei legami, dei richiami, delle comunicazioni e delle catene. Così l'umanità soddisfatta nella sua pigrizia, nella sua mania unitaria ha fatto del paragone e dell' immagine uno dei segni del genio (Aristotele, Schopenhauer, Bain, James, Höffding). Questa abitudine ostinata di volere unire e semplificare la ritroviamo nelle varie classi di attività :

1) nella tecnologia, nelle arti pratiche che hanno bisogno di ridurre, di schematizzare, di semplificare per i bisogni dalla pratica (cfr. uomini d'azione unilaterali) ;

2) nell'arte la quale tende all'esclusione di una parte degli elementi della realtà colla scelta (Taine) e tende o all'unità di gruppo (teoria dei tipi di Herckenrath e di Helwig) o all'unità universale per mezzo dell' immagine (Biese, Arrèat) ;

3) nelle scienze, le quali tendono, come ognun sa, alle formule semplificatrici, alle definizioni che tengon conto dei caratteri generali e aspirano all'unità completa e definitiva (grandi generalizzazioni scientifiche, monismo latente delle scienze fisiche e naturali) ecc.

Tutti temono il particolare, il completo, l' isolato, il singolare (odio degli eroi). Nessuno lo vuole o lo cerca. La filosofia farà quel che nessuno fa o vuol fare, ha trovato la sua missione originale : sarà la *ricerca e la scoperta del particolare.* La tradizione universalista che rimonta, nella filosofia occidentale, a

Senofane, ma risale al pensiero vedico, coll'unificazione dei politeismo indiano in *Aditi* e in *Agni* avanti di giungere all'*Atman* delle *Upanishads,* viene ad essere spezzata. Sembrerà un ritorno, un passo indietro ? Può darsi che lo dicano, ma non è. È un' illusione che l'unitarismo rappresenti uno stadio intellettuale superiore e recente. Il contrario piuttosto è vero : si pensi ai vocaboli dal larghissimo senso dei primitivi (Leibniz, Max Müller, Höffding) alla impotenza di distinzione dei selvaggi, dei fanciulli e degli uomini volgari che vedono tutto molto più simile di quello che sia per osservatori più sottili, e si dovrà concludere che lo sviluppo intellettuale va dall'indefinito al definito, dal generale al particolare, dal confuso al distinto, dal fuso al dissociato. Gran parte del progresso intellettuale è fatto con dissociazioni d' idee (Remy de Gourmont), e il raffinamento dei sensi consiste nel cogliere quelle differenze che ai sensi rozzi e non esercitati sfuggono.

Mi piace dare anche, *en passant,* una teoria metafisica a sostegno della necessità della ricerca del particolare.

Tutte le metafisiche sono animiste, consistono, cioè, in una animazione delle cose (sensazioni) fatta con elementi affettivi o volitivi (volontà ecc.). Ora il fatto più profondo della psiche diviene il fatto più profondo dell'universo. Questo fatto più profondo è, per me, la tendenza all' inerzia, all'ozio, al riposo, all'annientamento. Eccone alcune prove :

1) tutte le cose e tutte le attività tendono, come abbiamo visto, verso l'unità, verso l' identità universale

e suprema. Ma noi sappiamo che l'universale, l' unico, è inconcepibile e l'inconcepibile, tradotto da logico in concreto, equivale all' inesistente ;

2) tutte le cose tendono alla cessazione di sè stesse (legge del finalismo suicida). Si agisce per non agire. Ogni azione tende a fare cessare lo stato attuale, cioè la tendenza a sè stessa (Regàlia). Ogni desiderio desidera la propria negazione (Cresson). La tendenza a Dio (immobilità dell'eterno-infinito) la volontà dell'annientamento (buddismo) ecc. ecc. Il mondo, somma di tutte le cose, tende dunque a far cessare sè stesso ;

3) il mondo è forza, movimento, *volontà*. Ma può essere volontà di vivere (Schopenhauer) ? No, perchè vive di già. Sarebbe ridicolo volere e desiderare ciò che s' ha di già. Allora poichè vive e vuole non può volere che il contrario dell'esistenza, il nulla. Il mondo tende a sopprimersi, a suicidarsi.

Ma dobbiamo essere semplici spettatori del mondo ? Perchè, dopo che abbiamo scoperto la tendenza del mondo, non cerchiamo di contrastarla, di impedirla, non ci facciamo *attori* ed *autori ?*

Il rimedio consiste nell'andare in senso contrario alle direzioni che fanno prevedere il finale annullamento : l'universale e il riposo. Così, movendo verso il *particolare* e *l'azione*, la filosofia tenta di *salvare il mondo*, di teoria diviene azione.

Ecco l'altro gran mutamento d' indirizzo nella filosofia. Mentre finora il pensatore assumeva rispetto alle cose un'attitudine quasi passiva, conoscitiva, teorica, ora deve assumere un'*attitudine attiva, pratica.* Non

deve solo conoscere e accettare il mondo, ma deve *salvarlo, trasformarlo*, ed *accrescerlo.*

Salvarlo con la ricerca del particolare e dell'attività, trasformarlo con la ricerca di nuovi modi di conoscenza, e accrescerlo con creazione di *altri mondi.* (C' è il mondo ? No. Ci sono i *mondi*, più mondi, parecchi mondi per ciascun uomo. Bisogna crearli, moltiplicarli. Sforzo supremo : mondo trascendentale, completamente diverso dall'empirico sensibile). Molti problemi metafisici non sono risolvibili che con l'azione. Ad esempio il massimo problema metafisico, il principio del mondo, è consistito o in un tentativo di ridurre l' interno, lo spirito (elemento interno, attivo, idea, volontà) all'esterno, alla materia (intuizione sensibile), il che, tradotto in termini psicologici, si dimostra assurdo ; oppure di ridurre l'esterno all' interno, egualmente assurdo quando fatto razionalmente (omogeneità verbale) ed inutile quando fatto effettivamente (estasi mistica, incoscienza). Il ponte tra cose e spirito, cioè tra sensazione e sentimenti, non può essere dato che dall'azione. E allora si rovescia la tradizione metafisica e dall'animazione si trascende alla creazione. Mentre lo sforzo dei maggiori metafisici è di mettere la volontà nel concreto (volontarismo : Schelling, Schopenhauer, Wundt, Paulsen ecc.) ci dobbiamo proporre di *render concreta la volontà*, cioè di *rendere reali esternamente i nostri desideri* (sogno magico che passa in filosofia). Così l'uomo non solo colla creazione della verità, dell' infinito e della legge si fa Dio (Goethe, Fichte, Feuerbach, Stirner, Comte, Hazard, Maeter-

linck), ma anche coll'oggettivazione concreta del suo desiderio, colla creazione della realtà.

Così con la trasformazione dell'attività filosofica di teorica in pratica, noi sfuggiamo a tutti gli inganni e a tutti i tradimenti del reazionalismo e dell'espressione, delle formule, delle parole, delle forme, delle regole, che, pur essendo necessarie come strumenti di vita, sono tanti intermediari tra noi e la piena realtà, sono tante lenti che falsano, tante forbici che tagliano.

E così rientriamo in possesso di tutta la ricchezza del mondo (particolare), creiamo collo spirito (nuovi mondi) e coll'azione che vivifica le cose, per mezzo dello spirito, tendiamo a una più intensa psichizzazione del mondo.

Ma resta ancora un carattere che la filosofia futura, a differenza della passata, deve possedere : la *personalità*. Visto che una filosofia universale, per tutti, è per più ragioni un vano sogno, bisogna rassegnarci a fare una *filosofia per ciascuno*.

Ognuno che sarà degno avrà la sua filosofia, adatta ai suoi bisogni, ai suoi interessi, ai suoi sentimenti. Non più si cercherà d' imporre a tutti una medesima uniforme d'una medesima misura. Il filosofo potrà fare due cose :

1) un *bazar* di filosofie, un deposito di sistemi, un magazzino di teorie, divise secondo i temperamenti, i sentimenti e i fini principali : ove ciascuno che non abbia tempo di farsi da sè la filosofia possa trovare da provvedersene con poca spesa.

2) Ma poichè per farsi una filosofia è bene farla

adatta al nostro io, bisogna cominciare col conoscerlo, sopratutto in quanto è singolare, in quanto si distingue e si separa dagli altri. Ecco così la teoria dell'io, l'*Egologia*, che conterrà i necessari avviamenti perchè ognuno possa fare, in sè stesso, un'autoscopia che gli serva quasi di misura per procacciarsi l'attività e la filosofia che gli conviene di più.

Così non parleremo più di *filosofia* ma di *filosofi*, e non faremo la storia delle dottrine ma la storia dei dottrinari.

Conclusioni.

Ecco dunque capovolta la vecchia filosofia. Oggi la filosofia tende all'unico, alla teoria, alla conoscenza della realtà, all'animazione del concreto — domani dovrà dirigersi al particolare, alla pratica, alla creazione della realtà, alla concretazione dell'anima. Si poteva definirla : *una conoscenza unificatrice e universale della realtà* — si potrà definirla: *una ricerca e creazione pratica del particolare e del personale.*

Avremo così importanti conseguenze metafisiche, gnoseologiche, morali e metodologiche :

1) CONSEGUENZE METAFISICHE. — La soluzione passa dal piano teorico all'attivo. Si tratta di fare e non di dire, di creare più che di spiegare. Si fa il mondo invece di accettarlo.

2) CONSEGUENZE GNOSEOLOGICHE. — Distinzione di due ordini di sapere;

a) *sapere pratico scientifico* — il quale è teorico ma è fatto in vista della pratica e tende all'unità, alla semplificazione ecc.;

b) *sapere reale, filosofico* — il quale è attivo ed è fatto in vista del possesso integrale della realtà, e tende al particolare, all'azione, alla personalità ecc.;

3) CONSEGUENZE MORALI. — Questa nuova concezione della filosofia in generale e della metafisica in particolare porta alla necessità della distinzione, della separazione, della non fusione, della lotta ecc. cioè ad una *morale individualista*. La morale dell'altruismo (amore, fusione, annientamento) è contraria a tutto lo spirito di questa filosofia;

4) CONSEGUENZE METODOLOGICHE. — Non avrà solo mutazioni nel contenuto ma anche nello spirito. Non esporrà più dei risultati ma consiglierà dei mezzi. Non dirà ciò che si vede per le strade, ma dirà quali sono i viottoli per arrivarci e veder da sè. Avremo così la guida pel particolare (*Taumasiologia*), quella pel rifacimento del mondo (*Magica*) e quella pel ritrovamento e rifacimento di sè (*Egologia*).

Si compie così il ciclo perfetto della filosofia la quale, partita da uno stato di non espressione e di pura azione, attraverso la riflessione sugli atti sociali (morale), sul mondo (cosmologia) e sulla conoscenza (gnoseologia) ritorna, per mezzo di conseguenze gnoseologiche, alla non espressione, alla pratica, alla vita. La mia proposta di futura filosofia è nello stesso tem-

po il compimento, l'ultimo anello di ritorno della filosofia e il programma, il principio di qualche altra cosa. Mentre in genere i filosofi aspirarono a fare qualcosa di stabile, di ultimo, di definitivo (Hegel, Comte, ecc.), io tengo soprattutto a fare qualcosa d' *iniziale*, ad aprire una strada nuova ove altri, forse, camminerà.

1903.

II.

Unico e diverso

LA CONCEZIONE PONTIFICALE DELLA FILOSOFIA.

Quando i filosofi si pongono in cammino per i loro pellegrinaggi alla ricerca del San Graal dell'Assoluto provano il desiderio di muovere da qualcosa nella quale ogni uomo possa convenire. Ma questa unità iniziale non può trovarsi nel conoscere, perchè le parole confondono e nascondono la secreta e reale concordia, e avviene, soprattutto in filosofia, che teorie le quali sembrano opposte fra loro conducano a conseguenze quasi identiche.

Così, nell'azione, tanto l'idealista berkeleyano che nega a parole la materia e il materialismo buchneriano che nega a parole lo spirito, si comportano, nella pratica, dinanzi a quello che si usa chiamare « mondo esterno », nella stessa maniera.

Chi voglia dunque trovar qualcosa in cui tutti sian veramente d'accordo, deve ricorrere, non come gli altri filosofi, al Conoscere, ma al Fare, e siccome il filosofo è, per quanto sembri qualche volta il contrario, un uomo vivo, che pensa e scrive per uomini vivi, esso

può partire soltanto dal fatto fondamentale e primordiale della vita stessa.

Ma vivere è agire, e agire è accrescere sè stessi. Cioè vivere significa tendenza ad arricchire sè stessi, *tendenza al possesso*. Se ciò è vero, ogni prodotto dell'attività degli uomini deve essere stato originato dalla tendenza al possesso e poichè la filosofia è uno di questi prodotti, possiamo definirla: *uno degli strumenti creati dall'uomo per l'appropriazione del mondo.*

I modi coi quali ci si raffigura di solito la filosofia, e soprattutto la sua funzione, sono tre, ma tutti e tre si possono ridurre a un quarto che li accomuna nel fine al quale convengono per diverse foci.

Queste concezioni, infatti, sono:

la *concezione terapeutica*, che considera la filosofia come farmaco, medicinale, specifico, elixir di calma vita, preservativo ecc. (morali consolazioni, consigli di prudenza, massime ecc. Stoici, Boezio, Larochefoucauld, Gracian ecc.);

la *concezione poliziesca*, che destina la filosofia alla ricerca del fondo, del segreto, dell'arcano, della sorgente, dei veri connotati, della molla occulta del mondo. (Metafisici a tendenze moniste. Cosmogonie apocalittiche);

la *concezione notarile*, che assegna alla filosofia il compito di far la descrizione, l'inventario, il catalogo esatto, la lista precisa di tutte le cose. (I positivisti ed empiristi, almeno nelle intenzioni).

Ma queste concezioni si possono facilmente riportare a una quarta, cioè alla

concezione pontificale, che riguarda la filosofia come una delle strade per arrivare a comandare alle cose per mezzo del pensiero. Rispetto a questo fine tanto i tonici morali che rendono l'uomo forte, tanto i principî universali che tendono a darci in mano le redini del mondo, come pure la descrizione delle cose, che ci permette la previsione, cioè il potere di modificare gli avvenimenti, non sono che mezzi subordinati, viottoli per salire alla strada maestra.

Ma qualcuno chiede: questa *concezione pontificale* della filosofia è giustificata dagli effetti? In altre parole: Qual' è la capacità conquistatrice della filosofia?

L'unico modo per rispondere è quello di vedere in cosa consiste o cosa ci offre quella parte della filosofia che si riferisce all'universo. Bisogna cercare quel che c' è di comune, di *basale* in tutte le metafisiche. Bisogna fare, cioè, una metafisica ponendosi dinanzi alle metafisiche come i metafisici si pongono dinanzi alle cose: una *metafisica delle metafisiche.*

Ed è questo, forse, il solo mezzo per ottenere veramente la così ardentemente bramata unità.

Chiedersi: Cos' è il mondo? è da stupidi. Ognuno di noi ha il *suo* mondo e lo vive, lo crea, lo conosce, lo modifica, se ne serve. L'uomo che ha buona salute non prova il bisogno in tanta certa concreta e vissuta esistenza del mondo di chiedersi cos' è il mondo. Le metafisiche, infatti, e potrei addurne parecchie prove, sono una delle vie di scarico, di sfogo, una delle diversioni e manifestazioni innocue di certe malattie mentali (mania del dubbio ecc.). Ma questi

malati sono stati molti e noi possiamo, per ragioni di salute, chiederci: Qual'è stato il pensiero degli uomini sul mondo? cosa ci dicono le metafisiche?

Quando avremo esplorata la strada potremo dire se conduce davvero a quella città meravigliosa in cui tutti vogliamo alloggiare.

Le metafisiche non possono essere che dualiste.

La metafisica è la sistemazione delle cose come la politica è la sistemazione degli uomini. È la politica cosmica, la vera *Weltpolitik.* Mentre la piccola politica, la politica umana, si chiede: Chi deve comandare? la grande politica, la politica mondiale, si domanda: Qual'è la cosa prima, la cosa che tutto regge?

Finora i metafisici — questi Soloni dell'universo — hanno assoggettato, in apparenza, il mondo a tre regimi: quello dell'*unico*, della *coppia*, della *folla*, che corrispondono all'incirca alle tre forme aristoteliche della monarchia, dell'aristocrazia e della democrazia. Le metafisiche, cioè, hanno detto di essere moniste, dualiste e pluraliste.

Ma i metafisici, come i politici, si sono ingannati. Come non è possibile in realtà nè il governo di un solo nè il governo di tutti, così non esiste, di fatto, nè il monismo nè il pluralismo.

Il pluralismo appare di due sorta: o è radicale, cioè ammette una moltitudine indefinita di fatti irriducibilmente diversi e allora è al di fuori della filosofia perchè esclude *a priori* la possibilità di qualsiasi concezione generale del mondo; o è unitario, cioè suppone una moltitudine di esseri o cose (atomi, monadi, ecc.) sostanzialmente identiche e solo diverse nelle loro posizioni nello spazio, e allora non essendoci fra gli elementi del mondo nessuna diversità qualitativa siamo dinanzi a una forma d'unità fondamentale, dinanzi ad una forma molto comune di monismo.

Ma neppure il monismo assoluto, d'altra parte, può esistere. Non esiste *a priori* perchè inconcepibile, dal momento che un elemento particolare perde ogni significato quando viene adibito a una funzione universale, quando non esiste più nulla, cioè, da cui possa distinguersi. Non esiste a posteriori perchè tutti coloro che si son detti monisti hanno avuto bisogno, quando s'è trattato di spiegare il mondo, di ricorrere a un altro principio oltre quello che avevano ammesso dapprima come unico.

Empedocle ha dovuto ammettere due principi coeterni nel seno del suo assoluto; i neo-platonici son giunti, ad onta del loro emanatismo unitario, a un dualismo primitivo; Spinoza ha dovuto ammettere nella sua sostanza due attributi irriducibili (l'estensione e il pensiero); Fichte ha riconosciuto che il non-me è un'ostacolo insormontabile per la ragione; Hegel ha dovuto confessare, ad onta del suo panlogismo, che nella natura c'è un elemento illogico; i

materialisti non hanno potuto fare a meno della forza, e gli energisti non sono riusciti a sopprimere la materia. I monisti tutti, quando hanno voluto dare la teoria compiuta del mondo, son diventati, anche senza volerlo, dualisti.

Infatti il dualismo è quello che soddisfa meglio le esigenze del pensiero, perchè offre il massimo di generalità accompagnato col minimo di comprensibilità, cioè riducendo al minor numero di termini, a due l'opposizione ch' è necessaria per ottenere la distinzione (l' intelligibilità). Perciò tutte le metafisiche sono dei dualismi, confessati o simulati.

Le metafisiche non possono essere che duellistiche.

Non basta che le metafisiche contengano due termini. Bisogna che non vadano d'accordo. Per giustificare la loro presenza, cioè la loro distinzione, debbono battersi fra loro. E questo accade veramente: ogni metafisica è la narrazione del duello mondiale di due elementi che si disputano il primato. Non vale il dire che questi due elementi vanno sempre insieme, come la materia e la forza. Per combattersi debbono essere in contatto: la lotta non è forse l'abbraccio violento di due corpi?

Se i due personaggi obbligatori delle metafisiche non fossero nemici avrebbero qualcosa in comune.

Ma basterebbe questa qualsiasi comunanza perchè il filosofo, colla sua foia unitarista, si potesse permettere di identificarli e di tornare al monismo, cioè al vuoto e all' incomprensibile.

Non restano allora che due vie: o i due elementi stanno separati, ciascuno per conto proprio, senza rapporti e allora non servono a spiegar nulla; oppure hanno fra loro relazioni e queste, non potendo essere amichevoli, sotto pena di monismo, cioè di morte, sono guerresche. Le metafisiche, allora, non differiscono che in questo: nel giudicare quale sia il vincitore fra i due elementi che si combattono.

Ogni filosofo ha il suo campione preferito e per esso canta vittoria. Tutte le dispute filosofiche si riducono così a competizioni di giudici di campo.

Ci son filosofi così innamorati del loro prediletto che immaginano che l'avversario, a un certo punto, muoia e scompaia sotto i suoi colpi, e questa amorosa illusione è una delle tante vie per le quali passa l' istinto monistico per tornare di soppiatto. Ma il giuoco non gli riesce perchè soppresso uno dei duellanti finisce il duello, cioè, in metafisica, finisce il mondo, ch' è soltanto un duello o una serie di duelli.

Tanto coloro che vogliano fare un corpo solo dei due rivali, quanto coloro che ne vogliono ucciso uno a maggior gloria dell'altro, insidiano l'esistenza del mondo, o, meglio, l'esistenza del mondo in quanto costruzione filosofica. Perchè una metafisica abbia senso bisogna che sia la storia di una guerra o, più modestamente, il verbale di uno scontro.

Le metafisiche non possono essere che psicomorfiche.

Comprendere significa assimilare, assimilare significa far proprio. Cioè noi comprendiamo quello che facciamo nostro, quello che riduciamo a qualcosa di nostro (Vico). Ma quello per cui ci sentiamo *noi*, per cui siamo qualcosa di diverso e di opposto è il nostro spirito e soprattutto le manifestazioni attive del nostro spirito (sentimento e volontà) più personali e perciò più interne. L'unico metodo che abbiamo dunque per comprendere il mondo è quello di ridurlo a qualcosa di simile allo spirito nostro, d'immaginarlo animato da qualcosa che l'assomigli a un Io più grande, a qualche forma universale di attività psichica. Questo metodo si chiama animismo e finora gli uomini, anche quando fanno gli scienziati, non hanno trovato nulla di più chiaro e di più comprensibile. Le scienze sono ancora impregnate di animismo e le metafisiche non sono altro che sistemi di animismo su grande scala.

Infatti tutte le metafisiche — eccettuate alcune poche, come quelle dei primi jonici — sono di tre razze :

o fondate su parole astratte (Essere, Sostanza, Fatto, *Apeiron*, Assoluto, Noumeno) e allora, siccome codeste son simboli logici universali e vuoti, non dicon nulla ;

o fondate su concetti apparentemente astratti ma

di origine psichica (Attività, Forza, Energia, Evoluzione, Dissoluzione) ;

o fondate su concetti francamente tolti dal mondo dello spirito (Idea, Intelligenza, Amore e Odio, Monadi, Io, Volontà, *Atman*, *Gemüth*, Inconscio, Immaginazione ecc.).

Cioè le metafisiche o non dicon nulla o sono psicomorfiche. Anzi è da osservare che vie più ci si avvicina ai tempi nostri si fanno più frequenti le metafisiche non ipocritamente animiste e coloro che non vogliono saper di animismo rinunziano addirittura alla metafisica e si contentano dell'empirismo neutrale di Mach.

Da questa condizione necessaria di tutte le metafisiche noi possiamo anche prevedere quale sarà la loro *silhouette* generale. Nello spirito noi ritroviamo due lati nettamente distinti : il lato rappresentativo (conoscenza, ragione, ecc.) e il lato emotivo e motivo (sentimenti, volontà, ecc.) e perciò siamo portati a credere che anche nelle metafisiche, le quali son proiezioni dello spirito del mondo, si debba ritrovare questa opposizione ch'è nello spirito dell'uomo.

Le metafisiche dicono tutte la stessa cosa.

Da tutto quello che ho detto fin qui mi pare risulti chiaro che le metafisiche o non dicon nulla o dicon tutte la stessa cosa. E questa cosa è che il

mondo si spiega e si comprende immaginandolo resultante dalla lotta di due principi di origine psichica. *Due elementi spirituali si combattono:* ecco il *leit motiv*, visibile o invisibile, di tutte le teorie generali dell'universo. Vale a dire che mentre l'universo reale e concreto che noi viviamo e possediamo ci presenta una perpetua diversità, le *trascrizioni* e *traduzioni* verbali del mondo si riducono a un testo solo, e ogni metafisica è la traduzione in linguaggio più o meno diverso di una sola idea sul mondo. Il che significa che tutte le metafisiche sono traducibili fra loro giacchè cambia soltanto l'espressione di un'unica teoria. Tant'è vero che si possono tradurre in linguaggio dualista le espressioni monistiche, e in linguaggio idealista le affermazioni materialiste. Si cambiano le parole ma non il senso, quando, naturalmente, il senso ci sia. Le ragioni per cui viene scelto un linguaggio piuttosto che un altro son varie: c'entra il desiderio della novità, la maggiore brevità e comodità, il maggiore potere di suggestione, su certi sentimenti (il linguaggio spiritualista, ad esempio, ha un colorito *più morale* di quello materialista, ecc.).

Le differenze tra le metafisiche si riducono dunque a due:

a) la gerarchia tra i due principi, cioè la designazione di quello che vien ritenuto più importante e desiderabile;

b) e il linguaggio (o meglio il dialetto) che serve ad esprimere il luogo comune delle metafisiche. Tolte

queste differenze tutti i metafisici ci raccontano la stessa storia.

L'UNICA METAFISICA.

È inutile dunque continuare a parlare di tante metafisiche. La metafisica è una e la sua formula è questa: *L'universo rappresenta il prodotto dell'opposizione costante e universale del principio classico e del principio romantico, dell'unico e del diverso.*

Io chiamo *classico* tutto ciò ch'è universale, unitario, passivo — *romantico* tutto ciò ch'è personale, particolare, attivo. Ciò che tende all'immobilità e all'universalità è *classico;* ciò che tende al cangiamento, al moto e alla personalità è *romantico.*

Questa opposizione si trova in tutto il dominio intellettuale, dalla metafisica più astratta alla sociologia più realistica; e perciò possiamo facilmente opporre le due serie dei termini classici e dei termini romantici. I termini di ciascuna serie sono traducibili fra loro ma nessuno dei termini della serie classica è traducibile in un termine della serie romantica e viceversa. Il che significa che ogni serie è riducibile a un solo termine (*classico* o *unico, romantico* o *diverso*) il quale può rappresentarla tutta, qualunque sia. Io ho scelto i termini di classico o di romantico perchè sono, per la loro

stessa indeterminatezza, i più adatti a *suggerire* la complessità delle due serie rispettive.

Per dare un' idea più chiara di questa metafisica unica, o *metafisica delle metafisiche*, darò qui un quadro delle due serie, avvertendo che i termini a sinistra son quelli che suggeriscono idee d' immutabilità, di quiete, di unità, cioè termini classici e che i termini a destra son quelli che riflettono le idee di mutabilità, di moto, di particolare e diversità, sono cioè i termini romantici.

Classico e Romantico.

Opposizioni universali.

universale	particolare
essere	divenire, evoluzione
passività	attività
eterno	fuggevole
materia	forza, spirito
spazio	tempo
continuo	discontinuo
determinismo	libertà
fissità	mobilità
quantità	qualità
omogeneo	eterogeneo

Opposizioni psichiche.

corpo	anima
espressione, parole	vita, azioni
ragione	sentimento
conoscenza	volontà
automatismo, abitudine	riflessione, iniziativa
imitazione	invenzione
esperienza	sogno
impersonalità	originalità
sedentarietà	vagabondaggio
calma	mobilità
serietà	ironia
misura, euritmia	sproporzione, esagerazione
dovere	passione
usuale	caratteristico
vita esteriore	vita interiore
ottimismo	pessimismo

Opposizioni conoscitive.

ordine	mescolanza
logica	metafisica
astrazione	intuizione
regola, legge	natura, fatto
non-io	io
oggettivismo	soggettivismo
prevedibilità	imprevedibilità
positivismo	idealismo

Opposizioni religiose.

panteismo	Dio personale
deismo	teismo
teologia	misticismo
Dio	Demonio

Opposizioni estetiche.

arti dello spazio	arti del tempo.
(pittura,	(danza,
scultura,	poesia,
architettura)	musica)
oratoria, rettorica	*esprit, humour*
melodia	sinfonia
dialettica	lirica

Opposizioni biologiche.

eredità	variabilità
specie fisse	trasformismo
omocromia	divergenze
salute	malattia
normalità	genio e follìa
uomo	fanciullo

Opposizioni sociali.

civili	selvaggi e barbari
greci	orientali
latini	germanici, slavi
democrazia	aristocrazia
collettivismo	anarchia
nazionalismo	cosmopolitismo
morale	amoralismo
socialità	individuo, eroe
tradizione	rivoluzione, reazione

Origini e fini di « unico » e « diverso ».

Il mondo, quale lo immaginiamo, è dunque il prodotto di questa unica opposizione dalle molteplici forme. O l'unico cerca d'incarcerare e ridurre il diverso, o il diverso cerca di scacciare e sopprimere l'unico. Il dramma universale sta nelle vicende di questa guerra.

Per chi debbono essere i nostri voti e i nostri aiuti? Per raccapezzarci non c'è di meglio che vedere quali sieno le cause e gli effetti dei due avversari.

L'unico, o il principio classico, vien dato:

a) dalla ragione, cioè dalla nostra mente, e non dalle cose;

b) dai bisogni di comunicazione sociale (il linguaggio è fondato sulle somiglianze ed è sempre generale) ;

c) dalla pigrizia, ch' è il fondo dell'uomo. (Infatti è assai più facile e comodo aver che fare con poche generalità che dover tener presenti tutte le differenze di una moltitudine di cose. Il monismo è un prodotto della debolezza e vigliaccheria mentale).

d) da un errore di origine magica, che consiste nel credere che per agire sulle cose bisogna che ci sia fra tutte quante una specie di omogeneità.

Gli effetti dello spirito di unità, finchè si limita al generale, sono :

a) l'avvicinamento di cose lontane (l'associazione per somiglianza ecc.) ;

b) la formazione delle leggi scientifiche.

Ma quando si trattasse del raggiungimento vero e proprio dell'unico, avremmo per resùltato l'immobilità, l'omogeneità assoluta, cioè la negazione dei due segni dell'esistenza (attività, cangiamento) l'annientamnto, la morte. *Il trionfo dell'unico significherebbe la morte del mondo.*

Il diverso, invece, è dato :

a) dalla realtà medesima, la quale ci dà, non quando è conosciuta ma quando è vissuta, una successione di differenze nello spazio e nel tempo. Cioè il diverso è dato dall' intuizione e non dalla ragione ;

b) dal desiderio di aumentare e arricchire il mondo, dal desiderio di possedere di più.

Gli effetti del diverso, sono com' è da figurarsi, gli opposti di quelli dell'unico :

a) l'aumento qualitativo del mondo ;

b) la liberazione del mondo da tutti gli schematismi e verbalismi che la ragione gli ha messo addosso ;

c) l'acquisto di una più diretta potenza, perchè soltanto escludendo l' intermediario del concetto e volgendo l'attenzione alla produzione del particolare, cioè del vero concreto, possiamo giungere a una più vasta e più rapida appropriazione del mondo.

L'unico ci conduce dunque alla morte, il diverso alla potenza. A noi sta scegliere. Noi abbiamo, in questo momento, nelle nostre mani, le sorti del mondo. In nostro arbitrio sta il morire per sempre o il farsi dei — annientare il mondo od accrescerlo. Mai come in questo momento l'uomo può sentire la grandezza paurosa della sua volontà. Io sono, dinanzi a questo terribile bivio, in una specie d' estasi di sublimità. Se noi riusciamo a render reale l'unità alla quale tendono le nostre menti, il mondo è perduto ; se invece ci ribelliamo e liberiamo il mondo, tornando noi stessi alla vita attiva, particolare, varia, il mondo è ingigantito e arricchito. Dalla nostra decisione dipende il destino dell'universo. Che gli diremo dunque ? *Vivi?* o *Perisci ?*

AVVENTURE DI CLASSICO E ROMANTICO.

Vediamo come l'uomo ha risposto.

Il primo momento è sempre romantico; nella specie e nell' individuo. I selvaggi e i fanciulli sono ro-

mantici, e i selvaggi sono i fanciulli dell'umanità, come la fanciullezza è l'età selvaggia dell'uomo. Insofferenza di regole e di leggi, volubilità, instabilità, fantasia, amore del vagabondaggio e dell'avventura, curiosità ed emozionalità sono i loro caratteri.

A loro succede lo spirito classico, legislatore, ordinatore o tranquillizzatore, rappresentato dalle prime costituzioni e dai civilizzatori per i selvaggi, dai genitori e dalla scuola per i fanciulli.

Nella civiltà occidentale il primo tentativo di predominio dello spirito classico si ha in Grecia. Omero è già vecchio e rappresenta la saggezza di una virilità che succede a una lunga età barbara, infantile, capricciosa, fattrice di miti e di sogni, che non è stata rivelata letterariamente che tardi e imperfettamente.

Colla Grecia geometrica e loica comincia il dominio della regola, della misura, della legge, della ragione, comincia il disprezzo o l'odio per le temerità adolescenti, per le «apparenze fuggevoli e mutevoli». La matematica e la logica comandano, l'arte si fa tradizionale e stilizzata, la vita esterna, fissa nella sua pompa, ha il sopravvento sulla libera vita interiore. Le forze romantiche non scompaiono (tragedie, miti, peripli ecc.) ma finiscono coll'esser sopraffatte. Tutta la storia spirituale della Grecia si riduce alla guerra tra la lirica e la dialettica, la tragedia e la commedia, la poesia e la filosofia.

Il Cristianesimo, tentativo del romantico Oriente per ristabilire i diritti della vita dello spirito nella disseccata civiltà classica, fu costretto, se non volle per-

dersi completamente, ad assimilare la cultura greca e l'organizzazione romana, e la Chiesa rappresentò in tutto il Medio Evo lo spirito classico.

Solo il misticismo, fanciullesco e solare come quello di S. Francesco o superdivino e tenebroso come quello di Meister Eckheart, insieme alla cavalleria errabonda e immaginosa, rappresentarono nel medio evo lo spirito romantico.

Il Rinascimento e la Riforma, che vengon presi come tentativi di ribellioni e che gli storici mettono a precorrere le rivoluzioni dei nostri tempi, non furono, come potrebbe sembrare, insurrezioni di carattere romantico. Sono invece un ritorno a qualcosa di tradizionale, anzi un rincrudimento di tradizioni. Il Medio Evo era stato sopratutto romano e cattolico : il Rinascimento volle esser greco, la Riforma cristiana. Il Medio Evo, per quanto con scarsa cultura, aveva *sentito* e *vissuto* la tradizione pagana e romana, aveva *visto* il Papa di Roma erede dell' Impero. La Rinascita continuò, ed esagerò, ma *verbalmente*, la tradizione medioevale ; sostituì il culto della parola e della forma alla pratica della vita e dello spirito. Invece di fare un impero o una nazione si scrissero elogi di Cesare ; invece di andare alla ventura si scrissero romanzi di cavalleria ; invece di esser religiosi si composero trattati sulla fede. La Rinascita fu il trionfo delle parole sulle cose, della regola e dell' imitazione sulla libertà e l' invenzione ; del letterato e dello scienziato sull'uomo intuitivo e sentimentale.

La Riforma non si distingue molto dal Rinasci-

mento : anch'essa è classica. È classica perchè non fa che una sostituzione di autorità e di legge, dalla Chiesa alla Bibbia, dal Papa ai nuovi capi religiosi. È classica perchè rivela gusti pagani ; i protestanti si rivoltano a Roma per non mandar più denari, cioè, per godherseli per sè, e i loro capi amano il vino e le donne (Lutero) e fanno condannare e ardere i ribelli come pontefici e imperatori (Calvino).

Quando il Rinascimento ebbe assicurato il culto degli antichi e l'ammirazione dei modelli, e il protestantismo si fu adagiato nelle tradizioni, nelle regole e nelle tradizioni delle sue Chiese, ci fu un periodo che si può chiamare classico fra i classici, (secoli. XVII-XVIII) sede principale la Francia, in cui la logica penetrò anche nell'arte e i matematici e i fisici stabilirono il loro impero. L'opposizione romantica però, per quanto sopita, non morì ; il *barocco*, esasperazione del classico, aspira al moto e al colore e vuol uscire dal classico esagerandolo ; la musica, gaia o patetica, offre un bel rifugio a quella vita ingenua e profonda, che non poteva manifestarsi colle parole.

Ma la vera e grande insurrezione romantica — che dura ancora — non comincia che verso la metà del settecento. J. J. Rousseau, nato in paese impregnato d' influenze germaniche, torna col pensiero alla vita libera del selvaggio, anteriore alla *polis* classica ed è insieme il padre della rivoluzione politica e della rivoluzione intellettuale, e porta con sè nello stesso tempo Robespierre e Chateaubriand.

Il *Romanticismo* giunge e s' impone. Esso rappresenta l'esplosione dell'anima europea contro il regime classico che aveva avuto l'egemonia fin dalla Grecia ; rappresenta la *liberazione* dell'uomo, dell'individuo particolare e passionale, fantastico e mobile, contro l'armatura di tradizioni, di regole, di norme, di leggi, di uniformità che fasciavano e asfissiavano la libera vita. Nel suo cerchio d' influenza si muovono e si succedono i grandi liberatori : Rousseau che ci libera dalle convenzioni dell'uomo civile ; Kant che libera il pensiero dalla cosa ; Napoleone che risuscita il miracolo del fantastico avventuriero mondiale e fa nascere entusiasmi, ambizioni, leggende nuove ; Herder che ci libera dalla letteratura e dalla nazionalità, e torna alla poesia spontanea di tutti i popoli ; Fichte che libera l' io dal mondo ; Schopenhauer che ci vuol liberare dall'ossessione della volontà ; Carlyle dall'uomo terrestre ; Stirner dall'uomo-idea, Nietzsche dall'uomo logico e moralista ; Bergson dall'uomo sociale e parziale....

Tutti i caratteri romantici esprimono questo bisogno di liberarsi da qualcosa, di liberarsi da tutte le forme e le fascie dell'età classica. L'*individualismo* ci mostra l'uomo contro il gruppo, l'orgoglio della personalità, lo sprezzo delle regole, il culto del genio, cioè dell' io profondo, il predominio del lirismo, il senso dell'originalità e diversità personale ; l' *ironia*, il capriccio, l'*humour* sono delle armi per disgregare le opinioni cristallizzate, i costumi imposti ; il *cosmopolitismo*, accompagnato dal senso storico e dal dilettantismo, segna il desiderio di liberarsi dalle patrie ristrette, il desiderio del nuovo, del diverso, del mutevole ; la *sensibilità*

il rispetto della passione, il culto della donna (che rappresenta meglio del maschio il prevalere dell' istinto e del sentimento) indicano la reazione al predominio del ragionamento e del calcolo, il bisogno di un ritorno alla vita e alla natura ; *immaginazione* che va in cerca del leggendario, del favoloso, del misterioso, dell'occulto, fa sfuggire i romantici all'abitualità, al buon senso, alle cose note e perciò non più desiderabili. I personaggi romantici o suggeriscono immagini di movimento (pellegrini, cavalieri, trovatori, cantori erranti ecc.) o immagini di passione (disperati, suicidi, malinconici ecc). I luoghi cambiano spesso, si rievocano i tempi antichi, i popoli lontani : tornano in onore Shakespeare e la ferocia tragica.

È naturale che questo sforzo enorme di liberazione e di distruzione fosse accompagnato da una certa malinconia o addirittura dal pessimismo : la fatica dell'opera, la febbre della battaglia, il rimpianto incosciente delle vecchie cose uccise, la sproporzione eterna tra i propositi e le forze ne furono le cause maggiori.

Oggi la grande lavanda romantica non è finita. Il secolo XIX è stato veramente il *secolo spogliato*, ma non tutte le vecchie vesti ci siamo tolti di dosso. Il predominio del romantico, cominciato solo nella seconda metà del secolo XVIII, non accenna a finire ed anzi appena ora è giunto a penetrare in certi domini della vita spirituale. Se vogliamo che si formi una nuova civiltà non transitoria, il nostro compito più grave è di condurre al suo sforzo massimo il romanticismo. La insurrezione romantica porta al trionfo della sensibi-

lità, dell' istinto, dell'azione — *è la rivincita del diverso sull' unico*. Ma l' insurrezione non può essere che un momento. Sorge dietro ad essa il

Problema post-romantico.

Il romanticismo ha condotto a due risultati :

a) alla *nudità* dell'uomo, spogliato di tutto ciò che s'era formato attorno a lui per impedirne la vita sempre rinnovantesi ;

b) alla condanna dell'intellettualismo puro, unitario e legislatore, cioè alla morte della filosofia. Il problema post-romantico è dunque doppio : Cosa deve fare l'uomo ? Come si può far cessare il dissidio dell'unico e del diverso che riempie di sè la metafisica ?

Quanto al primo ci sono varie risposte : o l'uomo ritorna al passato umano (neo-classicismo, tradizione ecc.) o al passato animale (alle bestie, come propone Remy deGourmont) o si fabbrica nuove vesti, cioè altre regole e altre costruzioni, oppure risolve di restarsene *nudo* e di agire più potentemente senza bisogno d' impacci.

Quanto al secondo la risposta è unica ; finchè si continua a fare della metafisica, il dissidio tra unico e diverso non può scomparire. Finchè facciamo della filosofia, cioè della generalità, il particolare è qualcosa di ostile, di nemico, che il pensiero non riesce

a padroneggiare. È un *dato*, che smentisce volentieri la teoria, e rovescia, come una terra vulcanica, le fragili costruzioni che gli si affollano sopra. Perciò il contrasto non può essere risolto finchè si resta nella teoria, finchè il generale vien considerato come uno strumento. Si tratta di cacciarlo dal suo impiego d' intermediario, e bisogna perciò criticarlo praticamente, cioè sostituirlo. Fare a meno dell'unico, per mezzo della taumasiologia, significa sopprimere uno dei termini. *La realtà è indicibile, ma è modificabile*. Passando dalla metafisica all'azione si fa cessare il contrasto e nello stesso tempo si dà un ideale nuovo all'uomo liberato in grazia del romanticismo. Poichè anche dopo minata la civiltà classica il desiderio del possedere resta sempre il primo e maggiore e se il classicismo, allontanandosi dal reale, non ci permette di soddisfarlo abbastanza abbiamo però un letto in cui incanalare le forze che si manifestano via via nelle liberazioni romantiche.

Il problema posto-romantico dunque ha nella sua duplicità una soluzione unica: *aumentare la potenza*. La filosofia scompare; il razionalismo svanisce spontaneamente nel formulismo automatico (ricordate il *calculemus* di Leibniz) e d'altra parte si rivelano faticosamente delle forze nascoste e spregiate, le forze nuove e *mute* che giacciono nel *subliminal solf*.

Aumentare la potenza significa diminuire il suo costo, cioè *sopprimere gli intermediarii*, e questo si potrà fare soltanto cercando di impadronirsi di quella potenza personale, segreta, meravigliosa, rapida, ch' è in

ogni uomo. Invece di fingere, bisogna essere; invece di ottenere poco con molto, ottenere molto con nulla.

È questo, oggi, il compito di chi sente che qualche grande cosa si va compiendo, di tutti quelli che voglion esser Dei non soltanto a parole.

1904.

III.

Dall' Uomo a Dio

Cosa significa uomo-Dio.

Uomo-Dio ha tre significati :

cristiano
mistico
magico

cristiano : l' idea dell' *Incarnazione ;* Dio che si fa uomo per redimere (Cristo) o addottrinare (Buddha) gli uomini ;

mistico : l'idea di *fusione ;* l'anima personale che si confonde con l'essere universale e diventa divina, facendosi e sentendosi parte d' Iddio ;

magico : l' idea d' *imitazione ;* l'anima cerca di acquistare i poteri attribuiti a Dio, diventa divina in quanto le cose sono parti obbedienti di essa.

Io adopro l'espressione uomo-Dio nel senso *magico,* che inverte i rapporti tradizionali fra l'uomo e la divinità. Finora gli Dei s'erano fatti uomini (secondo i credenti) o gli uomini avevano foggiato gli Dei simili a loro (secondo gli psicologi). Ora è l'uomo

che vuol farsi Dio e gli uomini vogliono foggiare loro stessi simili agli Dei. Non è più Dio che *s' incarna* ma l'uomo che *s' indìa.*

Fra gli attributi divini a cui aspira il primo è l'*onnipotenza* al quale, del resto, si possono ridurre anche gli altri (come l'*onnisapienza*, ch' è un mezzo per l'onnipotenza). Volere diventare uomo-Dio significa dunque cercar di ottenere la massima quantità di potere diretto sopra gli uomini e le cose.

Perche' l'uomo vuol diventare Dio.

La ragione più forte per la quale l'uomo vuol diventar Dio è

il bisogno della pace definitiva.

Gli uomini non sono soddisfatti del presente. Infatti agiscono e desiderano senza fine. Agire significa cercare di ottenere quel che non si ha — desiderare senza fine vuol dire incapacità d'ottenere tutto quello che non si ha. Miseria, impotenza, — agitazione continua e desideri eternamente rinascenti : ecco la sorte degli uomini. Per uscire da questo tormento essi seguono due vie :

la via del *possesso*
la via della *rinunzia.*

O cercano di soddisfare il massimo numero di desideri — o cercano di estirparli tutti. O si sforzano di ottenere una parte delle cose desiderate o di persuadersi che le cose desiderate ma irraggiungibili non hanno nessun valore. La prima via è quella dei conquistatori, dei potenti, dei ricchi, degli epicurei — la seconda è quella degli asceti, degli stoici, dei santi cristiani e degli yoghi indiani. Ma nessuno di questi due modi di liberazione riesce. Soddisfacendo parte dei desideri non si fa altro che accrescerne il numero perchè il possesso delle cose desiderate fa sorgere nuovi desideri oppure rinforza quelli che non sono stati soddisfatti. Cercando di sopprimere i desideri si finisce col sopprimere solo i più comuni e volgari (dell'amore; della ricchezza, ecc.), sostituendone altri anche più forti (della vita eterna, dei poteri occulti, ecc).

Alcuni forse son riusciti ad estirpare del tutto i desideri ma pochissimi, in moltissimi secoli, malgrado la predicazione insistente delle più grandi religioni del mondo (il Cristianesimo e il Buddhismo). Per ciò il metodo della *rinunzia* si può considerare praticamente, per la quasi totalità degli uomini, fallito e appare necessario trovarne un altro. Quest'altro, che io propongo, è quello dell'*onnipotenza.*

L' unico modo per non desiderare le cose, per disgustarsene è quello di possederle. Chi tutto ha non può desiderar nulla. Appunto per questo Dio è pensato come perfetto e beato. Finchè non abbiamo ottenuto le cose desiderate noi le immaginiamo grandi, dolci, piacevoli. La brama eccita l' immaginazione ed esagera

le promesse di felicità. Ma il possesso ha, dopo un certo tempo, per risultato la nausea e chi molto possiede molto disprezza (Salomone). Perciò se il soddisfare solo alcuni desideri non riesce che ad accrescere i rimanenti e se l'estirparli tutti è quasi impossibile, non c'è altra soluzione che questa : *soddisfarli tutti*. Giacchè noi desideriamo solo le cose che non abbiamo, bisogna far sì che non esistano più cose che non si possono avere, cioè bisogna che noi possediamo o possiamo possedere tutte le cose.

Per far ciò è necessaria l'onnipotenza. L'uomo deve diventar Dio — da schiavo agitato e tormentato delle sue voglie padrone calmo e beato di tutte le cose. Quando l'uomo otterrà tutto, o sarà certo che potrà ottenere nell' istante qualunque cosa egli desideri, tutto il mondo cambierà di valore ai suoi occhi.

Le cose subiranno un deprezzamento infinito. I desideri moriranno nel suo cuore senza bisogno di esercizi spirituali, di cilici o flagelli : quale uomo sano desidera l'aria se continuamente n' è circondato ? Il mondo sarà come un corpo più grande di cui l'uomo sarà l'anima e le cose gli obbediranno come ora obbediscono all'anima le membra L'uomo sarà *anche* il mondo e il mondo sarà *parte* dell'uomo. Morendo il desiderio muore l'azione, poichè non c' è più bisogno di agire per ottenere ciò che non si ha, dal momento che si ha tutto. Non essendoci più azione non ci saranno più cambiamenti. Il regno del *diverso* sarà chiuso : l'*unico concreto* (non l'*unico verbale* dei metafisici monisti) gli succederà. Il regno dell'unico è

il regno della calma, della non azione, della pace ; è il sogno del mistico che cerca la unione con Dio, è il sogno di tutte le attività che cercano il riposo.

Il mondo diventerà, attraverso l'uomo Dio, una sola cosa, immobile, omogenea — non esistente. Sarà il vero *nirvana* a cui aspirano tutte le anime. Ogni cosa cerca il suo contrario — il mondo del diverso tende all'unico, l'attività tende all'immobilità, la vita tende alla morte. La grande opera, il resutato ultimo dell'uomo Dio sarà la *fine del mondo* per mezzo della sua perfezione.

Ciò che vuol fare l'uomo-Dio.

Ma a questa quiete assoluta, a questa pace eterna, a questa divina morte non si può arrivare che dopo un periodo d'intensa attività. *Per giungere a non agire più, bisogna riuscire ad agire immensamente più che non ora;* per poter fare a meno di qualunque azione, bisogna poter compiere un numero enorme di azioni che oggi non si sanno compiere. Per giungere all' immobilità, bisogna esser più mobili che oggi, per giungere all'unità, ancor più creatori del diverso, per giungere alla soppressione del desiderio, bramosi di più grandi cose. *Oggi sappiamo far poco : — soltanto quando sapremo far tutto non avremo più bisogno di far nulla.*

Da quale parte ci verrà questa potenza ? Questa volontà di onnipotenza è un delirio poetico o una possi-

bilità pratica? Questa potenza — rispondono — esiste già negli uomini e s' è manifestata in tempi vicini e lontani ed è possibile aumentarla e disciplinarla. *La preparazione dell'uomo Dio è un problema pratico.* Si potrà giungere allo stato divino compiutamente oppure soltanto avvicinarsi, ottenerlo rapidamente o lentamente, con facilità o a stento, ma non siamo dinanzi a qualcosa d' irrimediabilmente assurdo e di radicalmente impossibile.

C' è tutta una classe di uomini, di razze, di lingue, di nomi, di metodi, di tempi diversi (santi, yoghi, medium, fakiri, magnetisti, profeti ecc.) i quali hanno ottenuto un certo numero di fatti cosiddetti *miracolosi* per mezzo di poteri cosiddetti *occulti*. Questi fatti sono:

1) *far muovere corpi senza toccarli* (levitazione ecc).

2) *far sparire ed apparire i corpi* (apporti, fantasmi, scomparse di oggetti ecc.).

3) *trasformare i corpi e cambiare gli effetti.*

4) *allontanare o provocare i fenomeni naturali* (tempeste ecc.)

5) *vedere e conoscere l' invisibile* (il pensiero altrui le cose lontane, le future ecc. Divinazione, chiaroveggenza ecc.).

6) *trasmettere direttamente il loro pensiero* (telepatia ecc.) *a distanza,*

7) *conservare e prolungare la vita umana* (guarigioni istantanee dei mali, continuazione della vita in condizioni anormali: senza mangiare, senza dormire — risuscitare i morti ecc.).

Tutti questi fatti, chiamati meravigliosi solo a causa della loro relativa rarità, costituiscono nel loro insieme, quando fossero riuniti in un solo uomo, un grado di potenza molto superiore a quello dell'uomo comune, ridotto all'uso delle sue membra e dei suoi strumenti. So bene che questi fatti da molti non son creduti e vengono attribuiti alla frode o alla fantasia, ma le testimonianze son tante e così diverse e indipendenti fra loro che, pur facendo la parte dell' inganno — che del resto si riduce il più delle volte a imitazione di fatti reali — siamo costretti ad ammetterne la possibilità e la realtà. Ma questi poteri, per quanto incredibili e grandi sembrino, non bastano a chi vuol farsi Uomo Dio. Non sono che un principio. Sono una più grande potenza ma non l'onnipotenza. L'opera del cercatore della divinità non deve dunque fermarsi a ottenere quei fatti che altri già hanno ottenuto saltuariamente e spesso senza volerlo, ma deve esser volta ad aumentarne il numero e a renderli ripetibili a volontà. I miracoli passati sono il più delle volte piccoli e sporadici. L'Uomo Dio deve ottenerne sempre più grandi, più abbondanti e far sì che non dipendano da un'ispirazione improvvisa o da una specie di grazia misteriosa ma soltanto dal suo volere.

L'ARTE DEL MIRACOLO.

L' impresa dell'Uomo-Dio è resa più lunga e difficile dalla mancanza di un insieme di regole e di norme sicure per ottenere i poteri meravigliosi di cui ha

bisogno. Alcuni dei *potenti spirituali* (chiamo così i santi, i maghi, i mistici, i medium ecc.) o coloro che hanno studiato la loro vita e la loro psicologia hanno indicato e descritto alcuni dei mezzi e degli antecedenti dei miracoli — hanno, cioè, detto quali sono le *condizioni* in cui i miracoli il più delle volte avvengono e quali sono i *metodi di vita* o gli *atti* di coloro che li fanno avvenire. Queste indicazioni e descrizioni il più delle volte concordano: il genere di vita e il lavoro interno dei *potenti spirituali* viene dipinto quasi colle stesse parole dall'ascetica indiana di mille anni fa e dai rituali magici del secolo XIX; dalla mistica cristiana del medioevo e dal *New Thought* dei nostri giorni. Manca però, fino ad ora, una *tecnica della creazione*, un'*Arte del miracolo*, vale a dire la raccolta e l'interpretazione di tutte le cause dei fatti straordinari, ordinate in modo da potersi tradurre in regole pratiche per chi muova alla ricerca dell'onnipotenza.

Eppure un'*Arte del miracolo*, com'io la penso, non sarebbe difficile, ora che gli studi sulle antiche religioni, sui grandi mistici, sulle scuole occulte e sulla medianità accennano a rifiorire e ogni giorno offrono nuovi documenti e nuove teorie all'esploratore dell'anima. L'*Arte del miracolo* è in fondo un nome diverso per quell'*utilizzazione dell'anima* di cui tante volte ho parlato. Noi abbiamo delle forze in noi stessi che cercano di essere svegliate e dirette. Ci sono degli uomini che si sono serviti di alcune di queste forze e hanno ottenuto cose che alle legioni dei timidi e degli ignari son parse incredibili. Osserviamo ciò che que-

sti uomini hanno fatto e come l'hanno fatto e cercando di essere come loro e di vivere come hanno vissuto potremo riuscire a fare ciò che hanno fatto.

Il loro massimo segreto è stato la *concentrazione dello spirito* — raccogliere l'anima in un punto, tutte le potenze interiori verso un'idea per ottenere il massimo grado di forza. Per giungere a questa concentrazione è lunga e terribile la via. Bisogna isolarsi, sopprimere i sentimenti, ricacciare la sensualità, abolire le sensazioni particolari, morire, come dicono i cristiani, al mondo. «Nessuno ha il mondo in suo dominio — dice Meister Eckehart — come colui che a tutto il mondo ha rinunziato».

La *solitudine*, il *silenzio*, la *castità*, il *digiuno* sono le preparazioni necessarie dei poteri straordinari. E anche certi atti esterni, come il fissare oggetti, lo stare immobili, il trattenere il respiro, il procurarsi artificialmente dolori che avvezzino all'insensibilità, favoriscono la formazione del fascio delle potenze spirituali. I semplici di spirito, quelli che non sono distratti dalle complicazioni dialettiche e dalle curiosità molteplici degli intellettuali, i miserabili, i poveri, che non son preoccupati dalla cura delle ricchezze, dalla bramosia di accrescerle o dal timore di perderle, sono i chiamati fra i quali si scelgono più facilmente i pochi eletti al potere spirituale. E non basta questa preparazione remota e costante. Occorrono gli stati di esaltazione speciale di queste forze interne — gli stati di preghiera, di estasi, di *trance*, di rapimento, di comando in cui la fede crea la realtà, in cui l'amore

ci fa unir colle cose, in cui la volontà concentrata e potente plasma direttamente l'universo.

Quest'arte del miracolo non potrà dare a tutti la possibilità di compiere prodigi perchè non basta sapere quali condizioni e quali strumenti si richiedono per ottenere un certo effetto o mettersi in quelle condizioni o possedere quegli strumenti — e non basterà neppure all'Uomo Dio il quale ha bisogno di poteri più grandi di quelli sui quali può essere oggi fondata. Ma quest'arte è necessaria per incominciare e soltanto quando sarà fatta si potrà dire intrapresa praticamente l'ascensione a Dio.

Cosa creerà l'Uomo-Dio.

Per quanto lo scopo finale dell'uomo Dio sia la pace definitiva e la fine dei cambiamenti e delle azioni, pure ci sarà un tempo in cui esso dovrà agire assai più di quello che mai abbiano agito gli uomini tutti insieme e in cui deve fare le sue grandi prove sul mondo per assicurarsi del suo pieno potere e per conseguenza della perfetta inutilità di adoperarlo più oltre. Perchè l'uomo Dio giunga realmente a disprezzare tutte le cose bisogna che passi attraverso un'epoca di rifacimento, di trasformazione e creazione del mondo, tale da procurargli la certezza completa che ormai egli non potrà mai più desiderare alcuna cosa.

L'Uomo Dio prima di giungere al *nirvana*, alla *quietude*, deve sconvolgere l'universo, rifarlo a suo modo, produrre improvvisamente cambiamenti di grandezza e importanza non mai vedute. Ed ecco che sorge per questo l'ultimo problema dell'uomo-Dio: quello dei *modelli dei cambiamenti*. Per far cambiare qualcosa bisogna avere un' idea, un disegno, un programma di quello che si vuol vedere apparire in luogo di ciò che c' è. Per trasformare questo mondo in un altro mondo e questo secondo mondo in un terzo e così via bisogna avere nella mente un' immagine di questi mondi diversi che ci guidi per comandare alle cose. Chi non vede e non sa cosa vuol fare non potrà mai cambiare neppure il colore di una foglia.

I serbatoi di *modelli* per trasformazioni che opererà l'uomo Dio sono quattro:

l'*arte*
le *religioni*
le *metafisiche*
le *scienze immaginarie*.

L'*arte*, ch' è la scelta e il rifacimento fantastico delle cose — le *religioni* che sono le più ricche collezioni di ideali, d'utopie, di sogni, di vite beate, di mondi diversi dal mondo attuale — le *metafisiche*, ch'esprimono i desideri di certi uomini singolari intorno alla costituzione dell'universo, possono servire magnificamente l'Uomo Dio, il quale potrà esercitare la sua potenza rendendo reali i demoni dell' inferno dantesco, o la vita paradisiaca, o il monadismo leibniziano. Ma

questi modelli non bastano; bisogna ancora immaginare altri mondi ai quali i poeti, i creatori di miti e i filosofi non hanno pensato. Accanto alle scienze di ciò ch'esiste e di ciò ch'esisterà bisogna creare le scienze di ciò che non esiste, ma potrebbe esistere — bisogna inventare tutte le *scienze immaginarie*.

La scienza, com'è fatta finora, poteva bastare ad uomini che non si proponevano di fare grandi cambiamenti nel mondo, ma piuttosto di adattarsi alle cose che esistono. Per i loro bisogni bastano le previsioni di ciò che deve accadere, che si suppone simile a quel ch'è accaduto finora, e perciò le scienze non si occupano altro che di ciò che è accaduto e, in base a questo, di quel che accadrà a somiglianza di questo.

Ma per quelli che vogliono preparare una nuova età *plastica* del mondo — che vogliono rifare e trasformare il mondo, codeste scienze non bastano più. Ci vogliono scienze non solo di quel che accade e di quel che accadrà, ma di quello che *accadrebbe* se certe condizioni, certi fatti, certe parti della realtà cambiassero. Per cambiare, e cambiare coscientemente, bisogna sapere prima ciò che succederebbe cambiando certe parti. Bisogna *scegliere tra i vari mondi possibili* e perciò bisogna che si creino tante fisiche, tante biologie, tante psicologie quanti sono i cambiamenti *possibili*, sia pure attualmente fantastici, che noi possiamo fare nei corpi, negli organismi, nelle anime. Sull'esempio delle geometrie non euclidee bisogna costruire delle fisiche non-newtoniane, delle biologie non-darwiniane, ecc. Fra queste varie prospettive offerte

dalle scienze immaginarie il creatore sceglierà quelle che vuol vedere realizzate in modo che la sua capacità di rifare il mondo possa avere un numero indefinito di prove possibili.

1905.

IV.

Introduzione al Pragmatismo

Il Pragmatismo non si può definire.

Chi desse in poche parole una definizione del Pragmatismo farebbe la cosa più antipragmatista che si possa immaginare. Chi tentasse, infatti, di accerchiare in una breve frase tutte le tendenze e le teorie che lo formano otterrebbe per forza qualcosa di generico e d' incompleto mentre non c' è niente che i Pragmatisti disprezzino tanto come l' indeterminato e il vago.

Io, per esempio, avrei qui pronte due o tre definizioni del Pragmatismo che riducono tutti i suoi caratteri e i suoi elementi a un solo ma non mi sento di venderle come buone.

Vi potrei dire, per esempio, che il Pragmatismo non è che *una collezione di metodi per aumentare la potenza dell'uomo,* ma potreste rispondermi che allora anche un manuale per fabbricare le perforatrici fa parte del Pragmatismo. Un altro pragmatista potrebbe invece assicurarvi che la sua dottrina ha per fondamento la preoccupazione del futuro (conseguenze, previsioni) tanto che si potrebbe chiamarlo anche *Prometeismo* e

voi gli domandereste subito se i libri di meteorologia o i manuali di oniromanzia o le utopie dei riformatori fanno parte del Pragmatismo.

Peggio ancora se qualcuno venisse a dire che il Pragmatismo è la teoria che dà importanza alla pratica e che sostituisce al criterio di verità quello di utilità per la scelta delle dottrine. In questa definizione c' è del vero, ma bisogna vedere da vicino cosa s' intende per «pratica» e per «utilità» perchè essa acquisti un senso inattaccabile. Infatti qual' è la teoria che non possa avere, a dar retta al suo creatore, alcune conseguenze pratiche e che sia completamente inutile? Vi è una certa specie di utilità delle teorie che coincide con la loro verità (così, per esempio, nella maggior parte dei casi è utile avere opinioni che diano luogo a previsioni vere) e ce n' è un'altra che può essere in contrasto con essa, come ad esempio l'eccitamento morale che può dare una certa ipotesi anche nel caso che questa sia del tutto assurda.

Le definizioni potrebbero continuare ma voi arrivereste probabilmente alla conclusione che il Pragmatismo, invece di essere qualcosa di nuovo, abbraccia un' infinità di cose già esistenti e che è già accettato e praticato, coscientemente o no, da tutti gli uomini che pensano.

In questo, però, avreste torto perchè il Pragmatismo contiene sul serio delle cose nuove e, se vien praticato da molti, non è riconosciuto o accettato da tutti. La colpa è delle definizioni, cioè delle definizioni che non si vogliono o non si posson far lunghe come li-

bri, e che, ridotte a una sola frase che pretende riassumer tutto e spiegar tutto, finiscono, nella miglior ipotesi, col non far capire bene di che si tratta, o fanno nascere, il più delle volte, equivoci imbarazzanti e concezioni false. Per mostrare la novità e «specificità» di una dottrina qualunque bisogna decidersi a scendere dall'universale al particolare e a riempire le grandi parole astratte (potenza, azione, futuro ecc.) con la ricchezza delle teorie speciali e dei fatti concreti. Senza accorgermene vi ho già data una prima ed elementare lezione di Pragmatismo.

Cosa dobbiamo aspettarci dai Pragmatisti.

Giacchè abbiamo cominciato diamone subito un'altra. Una delle massime più care ai pragmatisti è questa : che il senso delle teorie consiste unicamente nelle conseguenze che ne aspettano quelli che le credono vere. Qualunque affermazione significa in fondo questo : prevedo che succederanno tali cose o che farò le tali cose.

Applicate questa massima alla definizione del Pragmatismo stesso e chiedetemi : Quali azioni o credenze dobbiamo aspettarci da un pensatore che si confessi Pragmatista ?

È presto detto : queste aspettative si riferiranno quasi esclusivamente alle sua *scelte* nel mondo del pensiero. Potremo prevedere, cioè, quali cose amerà e quali

cose odierà; quali problemi crederà importanti e quali rigetterà come inutili; quali saranno le sue simpatie e le sue antipatie fra le idee e gli uomini.

Egli cercherà, in ogni modo, di *non occuparsi* di una gran parte dei problemi classici della metafisica (in particolare della spiegazione universale e razionale del tutto) che sono, per lui, problemi inesistenti e privi di senso — e invece si occuperà moltissimo dei *metodi*, degli *strumenti* della conoscenza e dell'azione, perchè sarà persuaso che è molto più importante migliorare o creare dei metodi per ottenere previsioni esatte o per cambiare noi stessi o gli altri che giocherellare con parole vuote intorno a problemi incomprensibili.

Le sue simpatie saranno per la ricerca del particolare; per lo sviluppo della previsione; per le teorie precise e ben determinate; per quelle che sembrano i migliori strumenti per i fini più importanti della vita; per la concisione, per l'economia del pensiero ecc.

Le sue antipatie, naturalmente, andranno a tutte le forme di monismo; a tutte le frasi universali senza significato o con troppi significati; alle chiacchiere oscure su questioni assurde e inconcepibili; alla pretesa evidenza e intuitività dei principi; alla fede nella verità unica e immutabile; a ogni teoria agnostica che scambia il non senso per inconoscibile; a tutto ciò che non cambia, che non si adatta, che vuol regnare in nome del diritto divino dell'Assoluto; al rispetto e all'obbedienza dinanzi alla famosa «realtà» dell'uomo comune e dell'empirista *terre à terre*.

Il Pragmatista, cioè, ha un eguale disprezzo per quelle dottrine che pretendono spiegare tutto il mondo con tre o quattro frasi misteriose in nome di qualche principio unico e per quelle che si attaccano umilmente ai fatti bruti come ce li dà l'esperienza senza cercare di cambiarli — nè in teoria (empirismo utilitarismo ristretto del buon senso) nè in pratica (morale della rassegnazione alle leggi di natura). Invece lo vedremo animato da un certo spirito entusiasta per tutto quello che dimostra la complessità, e molteplicità delle cose; per quello che accresce il nostro potere di modificare il mondo; per tutto ciò ch'è unito più strettamente colla pratica, l'azione, la vita.

Tutti questi caratteri, se non definiscono abbastanza compiutamente ed esattamente cos'è il Pragmatismo, possono dare però un'idea delle *direzioni* della dottrina.

Ma posso fare anche qualcosa di più per precisare le idee: dire, in che cosa il Pragmatismo *non somiglia* alle filosofie che lo hanno preceduto.

Il Pragmatismo non è una filosofia.

Il Pragmatismo differisce soprattutto dalle altre filosofie per il semplice fatto che non è.... una filosofia, se per filosofia s'intende una metafisica, un sistema del mondo, una *Weltanschauung* e simili robe. Il Pragmatista — in quanto è pragmatista — non si professa idea-

lista piuttosto che materialista, non crede alla dottrina della creazione piuttosto che a quella dell'emanazione.

Per esso le teorie metafisiche *comprensibili* (e non sono molte) non possono dar luogo che a diverse conseguenze *morali* perchè le aspettative pratiche e sperimentali che corrispondono a ciascuna di esse, quando sia operato la loro trascrizione in linguaggio esatto, sono identiche per tutte. Il che significa che tanto un solipsista arrabbiato quanto un timido materialista scanseranno allo stesso modo un'automobile che stia per gettarli in terra, mentre la credenza del primo sarà più adatta a favorire certi ideali morali (orgoglio, nobiltà, sogni demiurgici ecc.) che non quella dell'altro.

Per il Pragmatista, dunque, non c'è un'ipotesi metafisica che sia più vera di un'altra. Chi ha bisogno di averne una, può scegliere a seconda dei suoi fini e dei suoi gusti ideali ma non deve troppo illudersi che la sua possa esser riconosciuta la più solida, la più sicura, la più provata e dimostrabile.

Il Pragmatismo non contiene, perciò, nessuna metafisica nè palese nè implicita. Per esso le varie concezioni del mondo, quando si cerca di capirle, non sono che modi diversi per affermare le medesime banalità molto semplici e hanno valore soltanto per la forma più o meno suggestiva, più o meno favorevole a certi scopi e a certe preferenze della nostra anima. Per il Pragmatista le teorie metafisiche sono fatti in mezzo ad altri fatti e per lui ciò che importa è il poter prevedere la rispettiva diversità di condotta di quegli uomini che vi credono.

Da quello che ho detto, apparirà forse chiaro che il Pragmatismo, piuttosto che una filosofia, è un *metodo per fare a meno della filosofia*. Da una parte, colla lotta contro i problemi privi di senso, la metafisica, il monismo ecc., esso diminuisce il campo d'azione di ciò che si chiama, storicamente parlando, filosofia e dall'altra parte coll'eccitare gli uomini a fare più che a dire, a trasformare più che a contemplare, a forzare le cose ad essere davvero in un certo modo invece di affermare che sono di già in quel modo, allarga il campo dell'azione a scapito della speculazione pura. Il Pragmatismo appare dunque non solo come qualcosa di diverso dalla filosofia, ma anche come *nemico* della metafisica intesa nel tradizionale senso cosmologico.

E le differenze non finiscon qui. Un'altra, e parecchio importante, è il carattere *pluralistico* delle teorie pragmatiste rispetto all'unità ed organicità dei sistemi creati o elaborati da una sola mente. Moltissimi non si sono ancora accorti che *non esiste il Pragmatismo* ma che ci sono soltanto delle *teorie pragmatiste* e dei pensatori *più o meno pragmatisti*. Si capisce che fra le teorie di questi pensatori ci sono affinità di tendenze e punti di contatto — altrimenti non si giustificherebbe il comune aggettivo — ma ciò non toglie che il Pragmatismo sia una *coalizione* di teorie di varia provenienza e di varia indole piuttosto che un bel sistema uscito dal cervello di un solo filosofo o da una scuola omogenea e bene organizzata. Quando si paragona la sua formazione, avvenuta un po' all'avventura e per opera di tanta gente di tanti paesi di-

versi, agli edifici razionali ben costrutti, quali il determinismo nei libri di Spinoza, l'idealismo assoluto in quelli di Hegel, l'evoluzionismo in quelli di Spencer, la diversità appare evidentissima.

Quest'ordine sparso delle idee che vengono raggruppate sotto il nome di Pragmatismo fa si che non è possibile trovare un pensatore che sia pragmatista da capo ai piedi. Alcuni sono, anche senza saperlo, pragmatisti su certi punti o da certi lati e non pragmatisti e perfino antipragmatisti da certi altri. Quello spirito di libertà e di non rigidità che i pragmatisti hanno scoperto nelle scienze è anche nella loro dottrina.

Il Pragmatismo è diverso dal Positivismo.

Facendo questa rapida rassegna delle differenze fra il Pragmatismo e le filosofie ho lasciato apposta da parte il Positivismo perchè la questione dei loro rapporti è assai più complicata.

Infatti ci sono certuni che sostengono — o per timidezza, o per ignoranza — che il Pragmatismo non è che una forma o una leggera ritoccatura del Positivismo. Naturalmente c'è chi dice che si tratta di un perfezionamento e chi di un peggioramento. Mario Calderoni, per quanto affermi che il nome di Pragmatismo esprime «realmente un progresso compiuto sulla

concezione del positivismo» pure afferma «l'identità fondamentale» delle due dottrine e non vede nella lotta del Peirce contro le questioni prive di senso che una semplice continuazione della lotta dei positivisti contro la metafisica. Su questo punto io non penso come il Calderoni e mi stupisco che un amante appassionato delle distinzioni come lui non veda quali differenze ci siano tra le due dottrine.

I punti sui quali sembrano accordarsi son due: l'importanza della previsione e il rigetto delle questioni futili e assurde. Ma proprio anche su questi due punti — senza contare gli altri che vedremo poi — esistono le differenze.

Infatti il Pragmatismo non considera la previsione soltanto come possibilità di applicazioni pratiche o come aiuto per la verifica delle teorie, ma anche come mezzo di *definizione* e di *interpretazione* delle teorie medesime. In questo caso, perciò, essa rappresenta un'aggiunta del tutto nuova al metodo positivista.

Il Pragmatismo, come il Positivismo, condanna e scarta le questioni assurde e vuote che compongono in grande parte le metafisiche, ma non le scarta col pretesto della loro *insolubilità*. I positivisti, cioè, sono quasi tutti agnostici e dicono che la mente umana non può *arrivare* a risolverle, — i Pragmatisti, invece, sono tutti antiagnostici e sostengono che non è vero che quei problemi sono troppo *alti* per la nostra intelligenza ma troppo *vuoti di senso* (o stupidi) e che il non volersene occupare non è prova d'*impotenza* ma di *potenza* della nostra mente. I positivisti respingevano la

metafisica ma siccome non spiegavano abbastanza *perchè* bisognava respingerla, lasciavano aperte le vie del ritorno ai problemi esiliati. E accadde anche qualcosa di più grave, cioè che la mancanza, nelle loro teorie, di un'analisi abbastanza profonda dei metodi della scienza e della filosofia fece si che in loro stessi, nel loro stesso pensiero, potesse di nuovo tessere le sue tele il ragno metafisico. Si videro così i maggiori rappresentanti del metodo positivo i quali vociferavano ad ogni occasione contro la vana e vuota metafisica e poi non si accorgevano delle cattive e puerili metafisiche ch'erano nei loro libri e nei loro discorsi. L'agnosticismo, il monismo, il materialismo, l'evoluzionismo, che quasi sempre sono associati o mescolati nelle menti dei positivisti, sono dottrine metafisiche che suppongono a loro volta tacite premesse metafisiche. L'agnosticismo implica la credenza a un mondo *più reale* del nostro mondo — il monismo fa appello ai concetti universali impensabili — l'evoluzionismo suppone una specie di piano provvidenziale dell'universo e così di seguito. Il Positivismo è dunque solo *verbalmente antimetafisico* mentre il Pragmatismo è *antimetafisico sostanzialmente*.

E le differenze non finiscon qui. Ci sono nel Pragmatismo almeno tre tendenze che nel Positivismo non esistono affatto o solo allo stato germinale.

Prima di tutto il principio dell'*economia del pensiero* di cui si trova traccia piuttosto in Occam e in Leibniz che nei positivisti — in secondo luogo il rovesciamento dell'assioma baconiano (sapere è potere) cioè la

dimostrazione dell' influenza del potere e della possibilità di potere sulle credenze e sulle teorie — e finalmente l'*emancipazione del pensiero dai fatti immediati e dalla razionalità pura*, che si manifesta nel Pragmatismo colle teorie sopra la *creazione dei fatti e delle ipotesi* da parte dello scienziato e con quelle sopra l' indipendenza della deduzione dalla ragionevolezza dei presupposti, cioè sulla facoltà di partire da ipotesi assurde o fantastiche per costruire nuove ipotesi e nuove scienze. Mi pare dunque che ce ne sia abbastanza per giustificare la separazione e il nome diverso, tanto più che si potrebbe dimostrare storicamente come le differenze tra Positivismo e Pragmatismo sono ben maggiori di quelle che c'erano fra il Positivismo e la cosidetta «filosofia inglese» antecedente. Il Pragmatismo può continuare, su certi punti, l'opera di alcuni fra i migliori positivisti, ma si può quasi dire ch'esso è costituito, a guardar bene, dalle sue differenze dal Positivismo. Sarebbe difficile esser più diversi di così!

Per quali ragioni è bene esser Pragmatisti.

Dopo questi discorsi non mi stupirei che qualcuno mi dicesse: giacchè, a quanto pare, i pragmatisti hanno delle preferenze per le teorie che servono a qualche cosa, diteci a cosa serve esser pragmatisti.

La risposta, dopo quello che ho detto, non è difficile. I guadagni spirituali di chi è o diventa pragmatista non son da sdegnare. Il primo è un *guadagno di tempo*, perchè il pragmatista mette definitivamente a riposo le cosidette «questioni insolubili», i pretesi «enigmi dell'universo» che non sono altro che problemi inesistenti oppure problemi mal posti che diventano solubili quando sono enunciati in modo pragmatistico. Il tempo che si risparmia a questo modo può essere usato o nello studio di altri problemi o nell'applicazione pratica di teorie già verificate dell'esperienza.

Il secondo guadagno consiste nell'*eccitamento mentale* che dà la coscienza della nostra padronanza sopra i concetti scientifici e sopra la nostra mente il sentire la plasticità della conoscenza e l'aprirsi di sfere sempre più larghe di possibilità offerte dalla immaginazione deduttiva e dal potere dell'anima umana sopra l'universo.

Questa economia di tempi e di sforzi e questo aumento di soddisfazione e di entusiamo basteranno, suppongo, a contentare coloro che hanno qualche intenzione di farsi pragmatisti. Se non bastano accennerò ad altri vantaggi : il suo carattere di *cosa non finita* e non definitivamente elaborata, non fissata e cristallizzata e che può offrire, perciò, a quelli che vi si consacrano, la possibilità di poterla sviluppare e trasformare, di essere cioè non solo dei seguaci ma nello stesso tempo dei creatori — la *comodità* che il pragmatismo offre di non essere di per sè una metafisica ma di permettere il godimento

estetico o morale delle metafisiche esistenti o possibili.

Chi sarà Pragmatista ?

Un'ultima domanda possiamo fare : quali saranno gli uomini che più facilmente diventeranno pragmatisti ? Possiamo prevedere quali classi di spiriti saranno più disposti a ricevere gli insegnamenti del Pragmatismo ?

Per rispondere sarebbe forse necessario costruire la psicologia del pragmatista tipo, perchè le teorie, anche più astratte e pure, hanno in fondo le loro ragioni e le loro fonti in bisogni biologici e nei sentimenti più profondi della specie umana in generale o di certi individui eccezionali in particolare.

Questa concezione nietzschiana — che il Pragmatismo ha ripresa e svolta — dei fondamenti vitali e morali del cosiddetto «pensiero puro», quando sia applicata al Pragmatismo medesimo, ci fa scoprire i tre gruppi di sentimenti che si trovano, implicati e nascosti, nell'anima dei pragmatisti. Il primo gruppo è quello dei *sentimenti vitali*, vale a dire il desiderio istintivo di una vita più larga e più ricca, di una potenza più estesa ; l'amore del concreto, delle cose reali e particolari dei sogni che divengono realtà, contrapposto all'odio delle parole inutili e dei sogni che si sovrappongono

alla realtà e ci tolgono di possederla senza però riuscire a cambiarla.

Il secondo gruppo si può chiamare dei *sentimenti pessimisti;* i quali si rivelano colla tendenza a voler cambiare e mutare ciò che esiste, fatti e teorie, con una certa diffidenza verso tutto ciò che ci vien dato già fatto e che noi dobbiamo accettare quasi per forza, si tratti d'ipotesi scientifiche o di leggi della natura.

Il terzo gruppo ha invece un carattere ottimista ed è quello dei *sentimenti orgogliosi* i quali si manifestano con la repugnanza dignitosa ad accettare cose già fatte invece di farle da sè e a ricevere eredità intellettuali senza beneficio d'inventario; con il dispetto di dover subire ciò che gli uomini chiamano l'inevitabile, l'immutabile, l'eterno e con la superba speranza di poter cambiare con le sole forze spirituali ciò ch'esiste.

Scendendo da questa psicologia ipotetica a previsione precisa, credo che per il Pragmatismo potranno aver simpatia, in generale, tutti quelli che pensano per agire, cioè che preferiscono verità provvisorie ma operanti, all'ebbrezza delle parole iperastratte.

Sono esclusi perciò, *a priori,* tutti i pedanti, affezionati alle formule fisse; i sistematici che considerano il mondo come l'autocrazia di un simbolo; gli amanti delle verità immobili, delle ragioni pure, dei concetti trascendentali, vale a dire tutti i conservatori di tinta razionalista. Ma ci sono specialmente due classi di menti che, per quanto diverse, mi sembrano destinate a formare il grosso dell'armata pragmatista. Sono gli uomini pratici e gli utopisti. I primi perchè trovano nel Pragmatismo la giustificazione dei loro disprezzi per le questioni prive di senso e di portata pratica e delle loro simpatie per tutto ciò che è chiaro, efficace, svelto. I secondi perchè trovano nel Pragmatismo alcune vedute soggettive che incoraggiano a immaginare e a sperare cose straordinarie. Le idee pragmatiste sulle ipotesi assurde, sulle scienze immaginarie, sull'influenza della volontà sulla credenza e della credenza sulla realtà, paion fatte apposta per eccitare i poeti e i *rêveurs* del pensiero. Così il Pragmatismo, simile soltanto in questo alla dialettica hegeliana, riesce perfino a conciliare gli opposti.

1906.

V.

Il Pragmatismo messo in ordine

LE ORIGINI DEL PRAGMATISMO.

È impossibile, come s'è detto, dare una definizione unica e precisa del Pragmatismo ma, si può, tanto per intendersi sul principio, indicare il carattere dominante che forma l'unità interna di tutti i vari elementi che vanno riuniti sotto il mantello del suo nome.

Questo carattere si può dire, con brutta parola, il *disirrigidimento delle teorie e delle credenze*, cioè il riconoscere il puro loro *valore strumentale;* il dire che esse valgono, cioè, soltanto *relativamente* a un fine o a un ordine di fini e che perciò sono suscettibili di essere cambiate, mutate e trasformate ove occorra.

È naturale che il Pragmatismo racchiuda elementi già esistenti innanzi a lui e infatti, per quanto sia nuovo e recente lo spirito che ha combinato questi elementi, esso non manca davvero di antenati.

Ecco qua i più indiziati :

1) il *nominalismo*, cioè l'appello ai fatti *particolari* per dar significato alle parole. Il Pragmatismo non è, per una certa sua parte, che il nominalismo elevato

dalla parola alla frase, dal solo termine generale alla teoria ;

2) l'*utilitarismo* il quale ha diretto l'attività intellettuale verso i problemi pratici, quelli, cioè, la cui soluzione è suscettibile di far cambiare alcune delle nostre azioni ;

3) il *positivismo*, nel quale si trova l'opposizione alle questioni verbali e inutili (chiamate per antonomasia *metafisiche*) e si trova anche il presentimento del carattere di provvisorietà delle teorie scientifiche ;

4) il *kantismo* col suo primato della *ragion pratica*, cioè della volontà. È l'unica fonte conosciuta da coloro che conoscono male il Pragmatismo, ma non è la più importante ;

5) il *volontarismo* schopenhauriano il quale ha insistito sull' influenza che la volontà (includendovi anche i sentimenti) esercita sull' intelligenza, cioè anche sulla scienza ;

6) il *fideismo*, e anche l'apologetica religiosa di origine pascaliana, la quale è interessata a stabilire l' importanza della fede e a cercare i modi migliori per creare, sviluppare e restituire le credenze religiose.

Viste tutte queste origini non fa meraviglia che siano molte le

Varietà del Pragmatismo.

Il Pragmatismo si può dividere in tre regioni :

La prima contiene le varietà che si riferiscono ai rapporti tra particolare e generale — la seconda quelle

che riguardano la scelta delle convenzioni rappresentative e dei mezzi di espressione — la terza quelle che formano la *pistica* o scienza della cultura delle fedi.

I. — *Relazioni tra generale e particolare ;*

a) per le *definizioni :* il senso delle proposizioni generali si determina coll' indicare le conseguenze particolari che si aspetterebbero se le credessimo vere (Peirce).

« The effective meaning of any philosophical proposition can always be brought down to some *particular* consequences in our future *practical* experience whether active as passive, the point lying rather in the fact that the experience must be *particular* than in the fact that it must be *active* » (Peirce, James) ;

b) per la *prova :* le proposizioni generali (teorie) si provano colla verifica delle loro conseguenze. In quanto queste possono derivare anche da diverse teorie (ipotesi) nasce il bisogno di determinare quali altri criteri vi possono essere per preferire un' ipotesi a un'altra quando ambedue portino alle medesime conseguenze.

II. — *Scelta delle questioni, delle teorie e dei modi di rappresentarle.*

In questa zona c' è una serie di *scelte* in vista di una serie di *scopi*. Ci sono le scelte delle *questioni* da trattare dati certi scopi e le scelte dei *modi* di trattarle dati certi altri scopi. È la regione degli *scarti successivi :* si scartano prima di tutto le questioni che

non hanno senso; poi, fra quelle che hanno senso, si scartano quelle che c' interessano meno e fra quelle che c' interessano di più si scartano quelle la cui trattazione si presenta meno remunerativa. Tutto dipende dai *fini* e i fini son posti dal sentimento e dalla volontà. I fini principali che si propongono nelle scienze sono:

a) le applicazioni pratiche;

b) l'economia del pensiero (Mach);

c) l'ordine, la simmetria (piacere architettonico della costruzione);

d) il riposo (il tranquillizzamento dei fatti);

e) lo smussamento dello stupore e della meraviglia;

f) l'emancipazione dai timori ecc.

Per raggiungere questi fini noi possiamo scegliere tra i vari mezzi (definizioni, classificazioni, astrazioni, punti di riferimento, unità di misura ecc.) e in questa scelta entra l'*arbitrio* e il *convenzionale*.

Noi scegliamo, cioè, i mezzi di rappresentazione più *comodi* in vista dei fini più *graditi*.

III. — *La cultura della credenza, o pistica.*

Possiamo considerare:

A) *le cause del credere* e in particolare l'agire come se si credesse (Pascal, James — il desiderio di credere, il compromettersi);

B) *gli effetti del credere:*

a) sulla verità di quello che si crede (*faith that may create its own verification* di James — influenza della credenza sulla realtà ecc.);

b) sull'azione (influenza della credenza sulla condotta).

Questa regione è molto importante perchè insegna il modo di procurarsi delle convinzioni (*Will to Believe* — l'azione come creatrice di credenze) e il modo di trasformare per tal mezzo la realtà (la fede che contribuisce a render vero e reale ciò che crede). Perciò essa è stata considerata da qualcuno come l'unica teoria pragmatistica.

È facile vedere la relazione fra queste tre sezioni: lo scopo comune è quello di agire, cioè di aumentare il nostro potere di modificare le cose, ma per agire bisogna *anche* prevedere e per prevedere con sicurezza bisogna avere delle scienze ben atte, cioè comode e verificabili. Dall' induzione al *Will to Believe* c' è una continuità ch' è data dallo scopo unico: l'aspirazione a poter agire (*Wille zur Macht*).

LE CONSEGUENZE DEL PRAGMATISMO.

Al Pragmatismo non son mancati, accanto agli entusiasti, i nemici e non gli son mancate le accuse. Queste si ritrovano anche nei vari epiteti e appellativi che gli sono stati applicati, come quelli di irrazionalismo, di romanticismo, di scetticismo mascherato, di filosofia della reazione, dell'autorità, del capriccio.

Per certuni il Pragmatismo conduce al misticismo e alla devozione, per altri trascina all'immoralismo: per tutti, allo scetticismo. Ma costoro dimostrano di conoscere ben poco il Pragmatismo, il quale, nella sua qualità di collezione di metodi, può condurre *anche* al misticismo e all'immoralismo, ma può condurre anche, *se si vuole*, nelle direzioni opposte. In fatti se il metodo di acquistare le credenze cogli atti è stato finora raccomandato dagli apologisti della religione, niente impedisce che domani non sia usato per acquistare delle credenze materialistiche o umanitarie, quando anch'esse avranno sviluppato il loro culto e il loro rituale. E se i cosidetti immoralisti si son giovati delle idee sulla mutabilità del vero, ciò non toglie che queste stesse idee non possano servire a stabilire una morale nuova.

Quanto poi allo scetticismo bisogna distinguere, per lo meno, due significati della parola. Se per scetticismo si vuol significare l'instabilità delle dottrine, la mutabilità dei fini, l'intervento delle comodità individuali per scegliere i mezzi di rappresentare le teorie, allora, certo, confesseremo che il Pragmatismo è anche scettico; ma se per scetticismo s'intende l'impossibilità di raggiungere l'adequazione fra la mente e le cose, cioè l'incapacità di ottenere anticipazioni e aspettative che si verifichino, allora il Pragmatismo è addirittura un antidoto dello scetticismo.

Il Pragmatismo è un insieme di metodi; è anzi, per una certa parte, il perfezionamento, il raffinamento e il completamento del metodo positivo e perciò uno dei suoi tratti caratteristici è quello della

neutralità armata. Esso, cioè, non decide su nessuna questione, ma dice soltanto: dati certi fini vi consiglio di adoperare certi mezzi piuttosto che certi altri. Esso è, dunque, una *teoria corridoio* — un corridoio di un grande albergo, ove sono cento porte che si aprono su cento camere. In una c'è un inginocchiatoio e un uomo che vuol riconquistare la fede — in un'altra uno scrittoio e un uomo che vuol uccidere ogni metafisica — in una terza un laboratorio e un uomo che vuol trovare dei nuovi «punti di presa» sul futuro....

Ma il corridoio è di tutti e tutti ci passano: e se qualche volta accadono delle conversazioni fra i vari ospiti nessun cameriere è così villano da impedirle.

1905.

VI.

Non bisogna esser monisti

I.

Ci sono tre modi abbastanza diversi d'intendere il monismo ed io rigetto *uno solo* di questi modi. Quando si parla di monismo si crede generalmente ch'esso indichi una idea sola, cadendo nell'errore comunissimo di credere che ad una sola parola corrisponda sempre un solo oggetto. Nel nostro caso, ad esempio, noi troviamo sotto una stessa parola almeno tre significati.

O noi possiamo interpretare il monismo come reazione a distinzioni antiquate e troppo simpliciste che ci vengono in eredità da vecchie metafisiche apertamente discordanti dai resultati delle scienze fisiche e naturali contemporanee (Es : Mondo inorganico e organico ; Fisico e psichico ecce. ecc.); o possiamo intenderlo come l'affermazione della *connessione* di tutte le cose fra loro e dell' impossibilità di conoscere o di concepire degli oggetti assolutamente isolati e separati da tutti gli altri; oppure possiamo considerarlo come la teoria che pone come certo o fortemente probabile che le differenze fra le cose sono apparenti e che tutto quanto

vediamo e sentiamo è il prodotto d' innumerevoli aggregazioni di elementi omogenei di una sostanza unica.

Nel primo caso il monismo rappresenta una reazione utilissima perchè, distruggendo distinzioni tradizionali e vecchi dualismi, produce una confusione ch' è necessaria per giungere e nuove distinzioni e classificazioni più esatte o comode delle antiche.

Anche nel secondo caso il monismo non fa che riconoscere una grande verità, cioè che noi non conosciamo cose isolate e neppure sole relazioni ma «relazioni tra le cose» e che perciò il mondo forma un tutto, nel senso che i fenomeni sono tutti quanti collegati nel nostro pensiero.

L'errore dei monisti comincia quando essi, dopo queste affermazioni abbastanza modeste e indubbiamente giuste, vogliono continuare sulle stesse strade credendo di poter trovare qualcosa di più importante.

Dalla negazione di *alcune* distinzioni essi passano alla negazione di *ogni* distinzione — dal riconoscimento di una *connessione* universale passano alla credenza in una *identità* universale. Nel primo caso esagerano, nel secondo confondono, in tutti e due i casi arrivano all' inconcepibile.

Noi ritroviamo qui uno degli errori più comuni della mente umana, specie filosofica, che consiste nell' immaginarsi che quando alcuni individui di una classe non valgono nulla, qualunque altro individuo di questa classe non debba valer niente. Ci sono, per esempio, delle differenze illusorie o superficiali o incomode per certi nostri fini e noi facciamo bene a negarle e cancel-

larle. Ma siamo autorizzati per questo a dire che *qualunque differenza* è illusoria e che tutto quello che vediamo si riduce a un solo principio ? Io credo, ad esempio, che la vecchia separazione tra mondo organico e inorganico si possa, da un certo punto di vista, criticare e che si possa pure distruggere quella tra corpo e anima, tra fatti fisici e fatti psichici (1). Ma non trovo giusto che da queste negazioni parziali di *opposizioni di concetti astratti* i monisti si credano autorizzati alla negazione completa di ogni *radicale diversità di cose reali*. Per fuggire dal dualismo non c' è bisogno di correre al monismo : si può benissimo accettare il pluralismo che ci offre l'esperienza immediata ; accettare tutte le differenze che vediamo ed esperimentiamo tutti i giorni e fare poi con questi fatti eterogenei tutti quegli aggruppamenti e quelle distinzioni provvisorie e convenzionali di cui abbiamo bisogno per costruire le scienze.

Posso ammettere che lo spirito non differisce dalla materia, ma non posso rassegnarmi a credere che una sensazione non è differente da un'altra e che il colore azzurro e la nota di un organo differiscono soltanto per il numero e la posizione degli atomi di *protyl* che li producono.

(1) Quest'ultima distinzione non la nego col metodo solito degli psicofisiologi i quali ammettono l'equivalenza dell'energia nervosa e della coscienza, ma colla teoria di E. Mach il quale considera la differenza tra fatti psichici e fatti fisici come una differenza tra le relazioni in cui possiamo mettere questi fatti, in modo che uno stesso fatto può essere psichico o fisico secondo il punto di vista da cui lo consideriamo.

Dal momento che le diversità ci sono bisogna accettarle come tali, cioè come diversità, e se c'illudiamo di spiegarle dicendo che sono apparenti e che sotto di esse c'è la realtà unica, non facciamo più nè scienza nè filosofia, ma delle chiacchiere senza significato. La lotta contro le distinzioni tradizionali dovrebbe portare anzi verso distinzioni più frequenti e meglio determinate e non verso lo stupido eccidio di ogni distinzione.

Quanto alla confusione che i monisti hanno fatto e fanno continuamente tra *rapporto* ed *equivalenza* la cosa è ancora più grave. Dire che io conosco un certo signore non significa ch'io sia quel signore — dire che quando accendo un lume in una stanza oscura vedo degli oggetti che prima non vedevo, non vuol dire che la luce *sia* questi oggetti. Questi discorsi farebbero ridere un monista come chiunque altro, eppure i monisti, quando parlano di certi argomenti, fanno spesso dei ragionamenti di questo genere. Essi parlano sempre come se il fatto che una cosa succede ad un'altra fosse una prova che queste due cose sono una cosa sola. Il moto, dicono essi, si trasforma in calore, cioè: a certi effetti meccanici *succedono* fenomeni calorifici — dunque il calore *è* moto.

A questo modo tutte le cose diventano una cosa sola perchè non c'è fatto che non sia preceduto o seguito da altri fatti, e siccome tutte le cose hanno rapporti tra loro così tutte le cose sarebbero effettivamente una cosa sola.

Per questi motivi la teoria dell'evoluzione ha fatto tanto piacere ai monisti. Infatti essa stabilisce nuovi

rapporti tra esseri e specie che si ritenevano separati (e specialmente dei rapporti di derivazione, cioè, in ultima analisi, di successione) e quando costoro hanno visto che gli animali superiori discendevano da quelli inferiori e questi da una monera primitiva e che questa era simile a quella delle piante, si son creduti autorizzati ad affermare l'unità del mondo organico.

Evidentemente la deduzione è illecita. Se intendiamo per unità il fatto che noi possiamo riconoscere in un mondo di cose diverse un certo ritmo comune (es: passaggio dal semplice al complesso), allora i monisti possono aver ragione o torto ma dicono una cosa che ha senso, però quando dall'esistenza di una legge, cioè da un certo rapporto costante di successione tra varie classi di fatti, vogliono dedurre l'*identità* di queste classi, allora essi dicono delle semplici parole.

Torniamo, per spiegar meglio la cosa, all'esempio dell'equivalente meccanico del calore. «Con questa teoria — scrive giustamente Mario Calderoni — non intendesi, come sembra che alcuni ammettano, che calore e movimento siano la stessa cosa. Si allude con essa al fatto che ogni qualvolta si produce in noi la sensazione del calore, altre osservazioni ed esperimenti ci fanno accorti della presenza concomitante di certe vibrazioni nei corpi che diciamo caldi. Questa celebre scoperta ha immenso valore sia perchè serve a spiegarci numerosi fenomeni, sia perchè ci permette, ad esempio, di provocare il calore col riprodurre artificialmente le condizioni in cui esso si manifesta. Ma, in ultima analisi, che cosa sono tanto il movimento che il calore, se

non due fatti percepiti con organi e con mezzi diversi due sensazioni insomma, fra le quali noi stabiliamo quel vincolo costante che chiamasi legge? (1) ».

Infatti legge significa *soltanto* questo: che quando accade un fenomeno che fa parte di una certa classe (A) gli succede immediatamente un altro fenomeno che fa parte di un'altra classe (B). Cioè un fatto che somiglia a certi altri (individui della classe B) succede a uno che somiglia pure a certi altri (individui della classe A). Queste abitudini di successioni che a noi sembrano, per ora, costanti non ci dicono niente di più. Scambiare una relazione qualsiasi con l'identità rivela quanto siano grossolani i metodi mentali dei monisti.

Se anche si potesse immaginare di risalire col pensiero la catena causale fino ad incontrare qualcosa di semplice e di primitivo al quale a poco a poco fossero succedute le cose particolari, saremmo costretti a fermarci alla prima differenziazione perchè, risalendo ancora, giungeremmo nell'omogeneo assoluto, nell'« indistinto », cioè nel non senso. Cose simili succedono abitualmente a cose simili, ma le diversità fra le prime e le seconde non si distruggono con una semplice paroletta greca messa sopra.

Com'è uscito il primo diverso dal primitivo unico? Questo è per noi impensabile. Vediamo bensì uscire cose eterogenee da una cosa apparentemente omogenea, ma ciò avviene quando questa cosa si trova in contatto

(1) *Rivista di Scienze biologiche*, fasc. 70 (luglio 1899).

con altre cose diverse da essa. Se tentiamo di pensare a *una sola* cosa omogenea che sia il tutto ci accorgiamo subito dell'impossibilità di pensare che in essa possa apparire ad un tratto qualcosa di diverso. Per ottenere qualcosa di nuovo ci vogliono *almeno* due cose differenti e il monismo radicale non ammette l'esistenza *ab aeterno* di due sostanze dissimili.

Malgrado tutto ciò gli uomini ricercano ansiosamente e da moltissimo tempo una veduta unitaria del mondo e qualunque forma di monismo trova banditori eloquenti e fedeli entusiasti. Quali sono le cause di questa fame e sete dell'unità? Bisogna cercarle in alcuni istinti primitivi dell'uomo e questi son tali da farci apparire sospetta ogni dottrina monistica.

II.

Una delle giustificazioni implicite che si usano fare del monismo è ch'esso risponde ad un bisogno e ad una tendenza naturale e invincibile della mente umana. Questo genere di giustificazioni si adopera anche per molte altre opinioni ed è fondato sulla credenza comune che bisogna obbedire alle proprie tendenze e che bisogna accettare senz'altro ciò che esiste, senza reagire. Vi sono molti casi, certamente, in cui non possiamo fare diversamente; ma ve ne sono altri, in minor numero, ma reali, in cui possiamo far qualcosa di meglio che rassegnarci a seguir la corrente.

Il fatto che noi siamo inclinati a fare certi atti non

significa che questi atti siano i migliori possibili e infatti gran parte del nostro sviluppo spirituale consiste in un accrescimento continuo d' inibizioni ben riuscite. Io non posso comportarmi come se la legge di gravità non esistesse, ma posso, sottomettendomi a una certa disciplina mentale, cambiare alcune mie idee e acquistarne delle nuove. Noi abbiamo, cioè, una certa padronanza sopra i nostri processi mentali e perciò non siamo scusabili quando parliamo di bisogni ineluttabili dello spirito umano e di simili affari.

Anzi le idee alle quali siamo naturalmente portati ci dovrebbero essere più sospette delle altre, perchè essendo più facili e più gradite sfuggono di più al nostro esame e siamo disposti a chiudere un occhio sulla loro solidità in grazia della loro comodità e piacevolezza, mentre le altre, quelle che abbiamo accettate quasi per forza, debbono attraversare delle prove tanto più severe quanto meno ci sentiamo portati a riconoscerle come vere. Il bisogno d'unità, appunto perchè caro alla mente, è terribilmente sospetto.

Ma non è sospetto solo per questo. Il monismo, scientifico o filosofico che sia, ha molte e strette relazioni con l'*ozio*. Un negoziante di paradossi — io non voglio esserlo sempre — direbbe senz'altro che *il monismo è una delle forme dell'ozio mentale*. Ma questo sarebbe troppo ed io sarei, se non il primo, almeno il secondo a protestare. Ma i rapporti ci sono : l'ozio è il padre di tutti i vizi e il monismo è figlio di alcuni vizi. Tra questi almeno due sono manifestazioni dell'ozio : la *pigrizia* e l'*esagerazione*.

Che l'uomo tenda a far meno che può e ad ottenere il massimo effetto coi minimi mezzi si sa e si approva. Ma che questo amore del « minimo sforzo » conduca a fare sciocchezze e *mauvais calculs*, non si vede abbastanza e tutti ne soffrono. Nel mondo del pensiero la pigrizia è una colpevole sempre recidiva e uno dei suoi delitti maggiori è la teoria dell'unità del mondo. La mente cerca naturalmente di avvicinare, di ridurre, di unificare e si capisce il perchè. È assai più facile stringere insieme più cose sotto una sola parola che doverle tener presenti tutte ad una ad una, con tutte le loro differenze, singolarità e caratteristiche. Il pensiero è una fabbrica di relazioni (cioè di cuciture) e l' idea generale, il concetto — questo *mignon* di tutti i filosofi — è la deliberazione dalla faticosa varietà e mutablità dei particolari. La mente filosofica, invece di aver innanzi a sè tre o quattro principî che costituissero coi loro vari rapporti un mondo abbastanza complesso, ha sempre preferito, a scanso di fatiche, di ridurre, per amore o per forza, tutte le cose a poche idee e queste idee a un solo principio o, meglio, a una sola parola.

Io non voglio negare con questo l' importanza e la necessità delle idee generali. So bene che senza di esse la conoscenza sarebbe impossibile e che mancherebbe per ciò il migliore strumento di dominio del mondo che finora possediamo. Aggiungo perfino, per esser giusto, che la formazione dei concetti prova piuttosto la pigrizia collettiva che la pigrizia individuale, perchè se il tener presente moltissimi oggetti

con le loro differenze è non piccola fatica, anche il ricercare ciò che questi oggetti hanno di comune rappresenta pure un lavoro e non sempre facile. Quelli che trovano le idee già fatte risparmiano l'energia mentale, ma non quelli che le fabbricano.

Ciò ch'io nego è la necessità di spingere fino all'unità completa le generalizzazioni parziali così utili, malgrado le inevitabili deficienze e i forzati tradimenti, nelle scienze particolari. Certi metodi che impiegati in un certo campo, *fino a un certo punto*, sono preziosi e danno eccellenti resultati, divengono fonte di errori e di confusioni quando si vogliono spingere oltre i loro limiti.

Anche qui i monisti si mostrano vittime di un errore molto comune ch'io vorrei chiamare il *sofisma della panacea universale* e che consiste nel credere che una cosa utile in *molti* casi sia utile in *tutti* i casi.

Essi hanno creduto ciò del processo di generalizzazione. I filosofi, vedendo come le idee generali servivano bene gli scienziati, s'immaginarono ingenuamente che continuando a generalizzare e ad unificare fino al punto d'ottenere una generalizzazione universale, vale a dire che rendesse impossibile ogni altra, otterrerebbero dei benefici tanto più grandi di quelli degli scienziati e giungerebbero al fondo dell'universo.

L'entusiasmo fa molte volte di questi scherzi. Ricordate Platone e le sue Idee. Tutta la metafisica platonica è uscita dall'esegerazione di un entusiasmo. Il discepolo di Socrate era così meravigliato dai con-

cetti e dalle definizioni che andava fabbricando e insegnando il suo maestro che s'immaginò che codeste idee o meglio codeste definizioni — le quali erano di una così grande utilità per discorrere delle cose reali — fossero le vere ed uniche realtà e che le cose particolari, in servigio delle quali furono dapprima costruite, non fossero che loro pallide imitazioni. Ciò che fu fabbricato dalla mente umana per capire meglio la realtà diventò, nella mente di Platone, la sola reale realtà (1).

Quello che Platone fece allora, fra uomini non ancora troppo avvezzi alle analisi del pensiero e perciò facilmente disposti a proiettare e adorare le loro stesse creazioni, i metafisici l'hanno, più o meno, fatto sempre. La loro ammirazione per i concetti generali degli scienziati li condusse a cercare il concetto unico e partendo da quelli, ch'eran già un impoverimento delle cose particolari, fabbricarono il vuoto concetto universale, spoglio completamente di ogni contenuto concreto e di ogni significato. Il monismo è nato dunque da ciò che si potrebbe chiamare l'« *errore della continuazione* », che consiste nel seguitare fino all'assurdo, per inerzia mentale e mancanza d'inibizione, un procedimento ch'è utile o necessario solo fino a un dato punto.

I monisti non si son ricordati che il rendimento di un processo qualsiasi non cresce sempre in ragione

(1) Debbo questa interpretazione delle idee platoniche al mio carissimo e indimenticabile amico Giovanni Vailati.

diretta del campo di applicazione. Volendo ottenere di più hanno finito coll'ottenere il nulla.

Ma la ricerca delle origini equivoche del monismo non è finita. C'è ancora un terzo vizio: l'*avidità*. Gli uomini vogliono godersi il mondo e perciò desiderano impadronirsene più e meglio che possono. Ma sanno, o meglio credono, che soltanto il simile può agire sul simile, vale a dire che per produrre un qualsiasi effetto su qualche cosa bisogna usare uno strumento che sia in qualche modo omogeneo con la cosa stessa.

Su questo principio è fondata la magia simpatica, conosciuta da tutti gli etnografi come una delle più comuni forme della mentalità primitiva. Ma gli uomini civili, dotti e filosofi, credono all'incirca la stessa cosa. E perciò tentano di trovare un fondamento comune alle cose, in modo da esser sicuri che, influendo sopra una di esse, anche le altre vengano ad essere influenzate.

Il desiderio di potenza ha dunque come postulato, o almeno come *desideratum*, l'unità del mondo. Cosa avviene allora?

La filosofia, come tutti non sanno, è una terribile adulatrice degli istinti umani e molto spesso non fa altro che creare delle maschere decenti di razionalità per mettere sul viso, spesso poco nobile, delle nostre passioni.

Anche in questo caso i filosofi hanno fatto il loro mestiere. Gli uomini, per agire con fiducia, avevan bisogno di credere all'unità fondamentale delle cose ed essi, per contentarli, hanno inventato monismi di tutti i generi.

L'ipotesi monistica, nata dal desiderio di lavorar poco e di possedere molto, appare troppo «interessata» per esser vera.

Disgraziatamente non può essere neppur falsa per la buonissima ragione che non ha senso.

III.

Ci sono vari metodi per ottenere delle frasi senza significato e i monisti li hanno impiegati quasi tutti. Il primo consiste nel *vuotare* alcune delle parole, o anche una sola, che compongono le frasi, di ogni contenuto verificabile e sperimentale. Una parola significa qualcosa quando si può *distinguere* il suo senso da quello di altre — una frase significa qualcosa quando c'insegna cosa dobbiamo aspettarci o non aspettarci nel caso ch'essa dica la verità. Ora le parole che adoperano i monisti sono, per necessità, senza significato per la ragione evidente ch'esse racchiudono in sè ogni significato possibile. Chiamate Sostanza, Materia primitiva, Energia, Volontà, Acqua, Fuoco, Fantasia o come diavolo volete, quell'*elemento unico* di cui tutte quante le cose sono composte. Esso avrà per forza tutte le qualità e i caratteri possibili perchè esso è tutto; al di là del tutto non c'è, per definizione, niente altro col

quale si possa confrontare e dal quale si possa distinguere. Se tutte le diversità del mondo non sono che apparenze, dipendenti, ad esempio, dal numero o dalla posizione degli atomi primitivi, ciò significa che questa sostanza primordiale ha in sè tutti i caratteri possibili e immaginabili. Il concetto, unico, di questa sostanza non si può distinguere da nessun altro e per conseguenza non ha senso.

Prendiamo una delle forme più perfette di monismo, quella hegeliana. L' Idea è tutto, ma non l' idea intesa in senso empirico, come, ad esempio, l' idea di legge o l' idea d'albero, ma presa in senso di realtà unica, di cui tutto il mondo non è che manifestazione molteplice.

« Ora se l' Idea è tutto — scrivevo poco fa — se tutto è Idea, dove mai dovrò ricorrere per ricavare un termine di confronto, di divisione, per intendere cos' è l' idea? Se l'essere diverso da qualche cosa è la condizione necessaria per l'intelligibilità, come potrò intendere l' idea la quale non può essere da nulla diversa poichè essa è tutto e tutto è lei? Io distinguevo l' idea per mezzo di quello che non era idea, colla natura; supponevo che i loro caratteri fossero opposti e irriducibili. Trovavo, per esempio, nella natura la varietà e la mobilità mentre nella ragione notavo la tendenza all'unitario e all'uniforme. Ma Hegel mi afferma ch'io m' inganno, che quei caratteri ch' io attribuisco alla natura son dell'Idea, cioè che l'Idea è natura e pensiero nello stesso tempo, che la natura ha i caratteri del pensiero e il pensiero ha i caratteri della natura, cioè indistinzióne completa, caos primordiale, intelligibilità definitiva » (1).

Ma codeste, diranno i nostri bravi « monisti scientifici », sono metafisicherie: il nostro monismo è d'un altro genere. È d'un altro genere solo apparentemente, rispondo, perchè sembra derivare da teorie sperimentali, le quali potranno essere anche esatte, ma solo in quello che affermano e non quando si voglion forzare a dire qualcosa di più. Sarà verissimo che noi possiamo tramutare un corpo in un altro, ma questo non vuol dire che tutti i corpi si potranno tramutare in uno solo.

Le teorie parziali delle scienze fisiche non possono compiere il miracolo di dare un significato a una parola che abbracci il tutto e se v' è un uomo che crede di non essere metafisico perchè adopra i segni che compongono la parola *energia* invece di quelli che compongono la parola *idea* io non posso fare a meno di sorridere perchè è indifferente dare un nome piuttosto che un altro all' inconcepibile.

Prendiamo una delle frasi che scrivono i monisti e vediamo se c' insegnano qualcosa di verificabile e se ci suggeriscono qualche aspettativa. Prendiamo il famoso discorso di Altenburg (1892) di Ernesto Haeckel: « Sempre più ci appare chiaro — egli disse

(1) *Crepuscolo dei Filosofi*, Milano, Libreria Editrice Lombarda, 1906, pagg. 68-69. Vedi nello stesso libro, a pagg. 112-114 la critica della volontà schopenhaueriana. Cfr. pure una critica del concetto unico nel mio articolo sopra la *Logica di B. Croce* (in *Leonardo*, a. III, 2ª *Serie*, 1905, pagg. 115-120).

— che tutti i fenomeni meravigliosi della natura che ci circonda, sia organica, sia inorganica, non sono che prodotti diversi della stessa forza primitiva, combinazioni diverse della stessa materia primitiva » (1). Siccome poco avanti aveva parlato del « nesso indistruttibile di forza e materia » (2) si può prendere la frase come un'affermazione prettamente monistica.

Ma quali previsioni possiamo fare nel caso che Haeckel dica il vero? Nessuna, perchè, se supponiamo che il mondo continui ad esistere presentando sempre nuove diversità, la pretesa unità resta sempre un' ipotesi metafisica — se invece immaginiamo che tutto il mondo a poco a poco torni alla primitiva unità anche noi stessi e i nostri pensieri spariranno a poco a poco per ritornare ad essere atomi omogenei e non esistendo più uomini non ci saranno nè scienze, nè verificazioni possibili. L'universo ridiventerebbe una massa infinita di corpuscoli omogenei, indivisibili ed eguali e perciò non sarebbe presente nessuno per riconoscere che Ernesto Haeckel aveva detto una grande verità.

L'esperienza presente ci dice che da cose omogenee vengono cose eterogenee e che da fusioni di eterogenee vengono cose omogenee, ma non ci suggerisce in nessuna maniera che cosa sia fondamentale e primitiva, se l'omogeneità o l'eterogeneità, se l'unità o la pluralità. Per molti uomini è più comodo credere che il

(1) *Il monismo quale vincolo tra religione e scienza.* Torino. Unione Tipogr. Editrice Torinese, 1895, pag. 662.
(2) *Ibid.*, pag. 659.

fondo sia l'unità, ma essi non si accorgono di pensare l'impensabile e che il loro unico, con qualunque nome venga chiamato, non è che un guscio senza frutto, un abito senza corpo, un sacco senza nemmeno una noce.

Eppure i monisti pretendono, con questo unico privo di senso, *spiegare il tutto* e non si accorgono come questa loro stessa frase sia priva di senso. *Spiegare* e *tutto* sono due parole che hanno ciascuna un senso prese isolatamente. Quando si mettono insieme il senso sparisce. Infatti spiegare significa riportare una classe di fenomeni a un'altra classe più vasta, ma quando si tratta di una classe che abbraccia *tutte* le classi possibili e al di là della quale non c' è niente di più vasto, com' è il caso del tutto, non si può più parlare di spiegazione. I monisti riducono tutte le classi di cose a una sola; ma una cosa che non significa niente per conto suo difficilmente potrà dar luce a tutte le altre.

Un'altra delle frasi che spesso s' incontrano nei libri dei monisti è che le apparenze sole son diverse ma che la realtà è unica. Ora la distinzione tra apparente e reale è, come ha dimostrato il Mach, (1) una semplice distinzione pratica. In realtà tutto è reale, anche il nostro sogno più bizzarro, e se le differenze esistono davvero, come di fatti ognuno è obbligato a riconoscere, bisogna spiegare per lo meno le cause che ci fanno apparire una cosa unica come un insieme di cose diverse.

(1) *Analisi delle Sensazioni*, Torino, Fratelli Bocca, 1903, pagg. 12-13.

Anche le cosiddette dissomiglianze illusorie sono reali e bisogna ammettere che sono diverse almeno le cause delle illusioni.

Rifacendo i conti mi sembra di aver messo in chiaro questi tre punti:

1° che il monismo è prodotto da una confusione tra rapporto e identità e da un illecito prolungamento del generale fino all'universale;

2° ch'è ispirato da tendenze poco nobili e disinteressate (pigrizia, abitudine, avidità ecc.);

3° che non ha senso perchè fa uso di concetti che non è possibile distinguere dagli altri e perchè si esprime in frasi che non danno luogo a nessuna aspettativa e a nessuna previsione verificabile.

Resta il problema di sapere per quali ragioni molti uomini anche colti e intelligenti tengono tanto al monismo. Le ragioni ci sono e in parte le ho già accennate. Prima di tutto la funzione utile che i monisti hanno esercitata distruggendo certe distinzioni antiquate che ingombravano inutilmente il pensiero. Poi quel senso di voluttà quasi mistica, quella specie di esaltazione religiosa che dà la credenza all'unità del mondo: i monisti, anche quelli irreligiosi, sono sempre un po' mistici e in fondo alla loro tendenza all'unità c'è la stessa bramosia di sentirsi stretti e fusi col tutto che si trova nell'estasi dei mistici cristiani e non cristiani.

E oltre tutto c'è anche una ragione di metodo che fa preferire il monismo ai sistemi dualisti, ed è la spinta ch'esso dà alla ricerca di rapporti e di affinità tra cose generalmente credute lontane ed eterogenee.

Lo stato d'animo monistico, che tende a supporre in tutto un fondo comune, è favorevole alle scoperte di nuovi legami e quando non si voglia trasformare in dogma può essere comodissimo ai ricercatori. Ma bisogna ricordare che non sempre gli scienziati hanno bisogno di trovare delle somiglianze ma anche delle differenze. I reattivi, ad esempio, servono per la fabbricazione volontaria delle differenze e lo scienziato ha interesse in moltissimi casi, a far sì che due cose apparentemente eguali rivelino la loro diversità mettendole in contatto con una terza alla quale non reagiscono nella stessa maniera. Tutti e due i processi sono necessari per costruire la scienza e noi non dobbiamo scegliere una metafisica monistica per la sola ragione ch'essa è favorevole ad *uno* dei metodi scientifici.

Sarebbe desiderabile, dunque, che i monisti detti, non si sa perchè, scientifici si accorgersero che il contrapposto del monismo non è necessariamente il dualismo e che la posizione più naturale per un naturalista, l'attitudine più antimetafisica possibile, è quella di riconoscere ingenuamente il pluralismo del mondo, e di servirsi delle somiglianze e differenze delle cose per costruire i concetti generali più adatti a ricordare e trasmettere i loro rapporti, cioè le leggi e le previsioni che ne derivano, senza far la sciocchezza di voler arrivare al concetto unico, all'impensabile e vuoto universale dei visionari panteisti, hegeliani o haeckeliani che siano.

1906.

VII.

Volontà e Conoscenza

Gli psicologi hanno identificata la Volontà o (*a*) con i *sentimenti* (desideri, emozioni, passioni ecc.) come Schopenhauer, o (*b*) con una specie d'impulsività specifica di *rappresentazioni* (Herbart, Mach -- *Idées forces* di Fouillée) oppure (*c*) coll'*attività* intesa genericamente e senza precise determinazioni (tendenze, impulsi ecc.).

In tutti e tre i casi non ne abbiamo un'idea sufficiente perchè tanto il concetto di sentimento quanto quello d'impulso e di attività son troppo vaghi e si prestano a far vedere nella volontà una specie di entità.

È molto meglio, perciò, parlare addirittura di quelle azioni che si posson chiamare volontarie. Azione, in generale, è tutto ciò che cambia qualche cosa — azione volontaria è quel cambiamento di cose fra le cui cause si trovano anche delle nostre credenze (Calderoni).

Perciò io mi occupo dell'influenza che certi cambiamenti prodotti da credenze hanno su altre nostre credenze.

La prima forma di questa influenza è quella *di ciò che si sa di poter fare su ciò che si sa*, cioè l'influenza delle nostre credenze relative alla nostra ca-

pacità di agire sopra altre credenze, o, per dirlo con precisione maggiore, le modificazioni che le previsioni di certe nostre capacità di modificare le cose apportano ad altre previsioni; sottintendendo che la *previsione* è il contenuto tipico e fondamentale di ogni conoscenza.

Questa influenza si manifesta sopratutto nei seguenti modi:

1) *la credenza di poter agire sulle cose è una delle cause della nostra credenza nella esistenza delle cose.*

Questo principio, intravisto da Berkeley, è stato svolto molto profondamente da G. Pikler (1).

2) La credenza nel nostro potere di agire più facilmente su certe classi di cose che su certe altre, ci porta a stabilire la fondamentalità e l'importanza di queste cose. Così la classificazione lockiana delle qualità prime e seconde deriva dal fatto che noi abbiamo molta maggior padronanza sui nostri movimenti muscolari che sulle nostre sensazioni di colori e di odori — e la concezione prevalentemente legislativa e giuridica della maggior parte dei politici dipende dal fatto che si posson cambiare più facilmente le leggi che i caratteri degli uomini.

3) La credenza nella nostra capacità di servirci praticamente delle soluzioni di certi problemi influisce sulla scelta dei problemi verso i quali dirigiamo la nostra attenzione e il nostro lavoro; e influisce pure sulla scelta dei fatti da osservare e da studiare quando si siano scelti i problemi. Si scelgono cioè le questioni la cui soluzione si riferisce a cose che noi sappiamo di poter modificare, e, studiando le questioni, si scelgono i fatti che più facilmente sappiamo di poter modificare. La sociologia del materialismo storico, ad esempio, si occupa dei fatti economici perchè è molto più facile e rapido cambiare la distribuzione delle ricchezze che cambiare gli ideali umani.

Ma la forma più visibile di questa influenza è quella che si può chiamare, con brevissima formula, l'*influenza di ciò che si fa su ciò che si sa.* Nel «ciò che si fa» bisogna però intendere anche quello che si chiama comunemente «non-agire» perchè anche l'inibizione è modificazione di qualche cosa, anzi di noi stessi, e una modificazione di ciò che si prevede avverrebbe se non ci si astenesse dal fare certe azioni. Così pure nel «ciò che si sa» bisogna comprendere pure quello che «non si vuol più sapere» cioè le credenze che si rigettano perchè ritenute non vere, e «ciò che si saprà o si presentisce che si saprà», cioè quelle credenze nuove che sorgono in noi in seguito a date azioni.

Di questa influenza si posson riconoscere quattro casi:

1) Influenza di ciò che facciamo delle cose sulla nostra conoscenza delle cose, cioè l'importanza che ha il cambiare a volontà certi fatti per acquistare nuove conoscenze su di essi (esperimento).

(1) *The Psychology of the Belief in objective existence.* London, Williams a. Norgate, 1890.

2) Influenza di ciò che facciamo delle cose sulla conoscenza di noi stessi, chè l'agire ci fa sapere quel che faremo o potremo fare dato che condizioni simili si ripresentino, ed aumenta perciò il campo di previsioni intorno a noi stessi. Inoltre il fare dà il senso della nostra limitazione, della nostra personalità ecc.

3) Influenza di ciò che sappiamo di noi stessi sulla conoscenza di noi medesimi. Questa forma d' influenza non è stata ancora abbastanza studiata ma è delle più importanti. Ad essa si riferiscono tutti gli *esperimenti personali*, ad es., il fare come se si credesse per vedere se la fede viene realmente o per riconoscere i suoi reali resultati. Questi esperimenti involgono quasi sempre l' idea del rischio, dell'avventura ed esigono una cultura particolare dei sentimenti pericolosi (Nietzsche).

Infatti ci sono degli *esperimenti unici*, cioè che coinvolgono tutta la vita e non si posson ripetere; gli *esperimenti a lunga scadenza*, nei quali s' impiega un intero periodo della vita; gli *esperimenti incompatibili*, cioè quelli la cui scelta importa il non poter mai più fare altri esperimenti sullo stesso problema.

4) L' influenza di ciò che facciamo di noi stessi sulla nostra conoscenza delle cose. Siccome la nostra conoscenza dipende dalla scelta delle questioni e dei fatti da osservare, dalle nostre abitudini mentali, dalla direzione della nostra attenzione, noi possiamo, cambiando noi stessi, cioè cambiando il nostro carattere in modo da fare altre scelte, cambiando le nostre abitudini e la nostra attenzione in modo da vedere cose nuove o da

vedere le cose passate in nuova luce, influire direttamente sulla nostra conoscenza. Mutando la mente, cioè trasformando noi stessi, muta anche l' insieme delle nostre credenze. Cioè il miglior modo per arricchire la conoscenza di noi è quello di arricchire noi stessi.

E ci può essere anche una forma più indiretta di questa influenza. Noi possiamo, con certi metodi, giungere a cambiare certe credenze (*Will to Believe*) e vi sono alcune credenze che, per il solo fatto di esser possedute da qualcuno, creano da sè stesse la loro verificazione, cioè cambiano la realtà. Il cambiamento della realtà, a sua volta, fa cambiare altre credenze in modo che la modificazione di noi stessi, passando attraverso la modificazione delle cose, finisce col modificare la nostra conoscenza.

Non soltanto, dunque, quel che si fa dipende da quel che si sa, ma anche quel che si sa dipende da quel che si fa. Non è vero soltanto il vecchio detto baconiano che il *sapere dà il potere* ma anche quello che il *potere dà il sapere*.

1905.

VIII.

Agire senza sentire e sentire senza agire

Il famoso *abêtissez-vous* di PASCAL ha tenuto sveglia l'attenzione degli psicologi sopra una delle più singolari relazioni che intercedono tra i nostri atti e i nostri sentimenti, tra il nostro modo di essere (o di fare) al di fuori, e il nostro modo di essere (o di sentire) dentro di noi. Il fatto che l'agire come se si credesse vera una certa cosa finisce, in certi casi, coll' ispirare realmente la credenza alla verità di questa cosa — reso popolare dalle *Pensées* — non è che un caso particolare di una serie molto importante di rapporti tra la nostra condotta e le nostre credenze, tra le nostre azioni e i nostri sentimenti, che non è stata ancora, ch' io sappia, considerata e analizzata nel suo insieme.

Questa serie — facendo astrazione dai casi considerati come *normali*, cioè in cui a certi fatti interni corrispondono certi determinati fatti esterni, simili a quelli che hanno l'abitudine di succedere a simili fatti interni — racchiude quattro casi fondamentali:

1) L'agire senza sentire per giungere a sentire (il caso dell'*abêtissez-vous*);

2) L'agire senza sentire per altri scopi (la finzione, il caso del *comédien* di DIDEROT);

3) Il sentire senza agire per non sentire più (il caso dello *stoico*);

4) Il sentire senza agire per altri scopi (il caso del *dissimulatore*).

Una classificazione *crociale* farà meglio comprendere i rapporti che sono tra questi quattro casi.

Agire senza sentire	(1) *Per giungere a sentire* Influenza della condotta per provocare i sentimenti o le credenze corrispondenti (l'andare alla messa e l'inginocchiarsi per divenir cristiani, ecc.).	(2) *Per altri scopi* L'agire in una certa maniera per far credere agli altri che si hanno certi sentimenti o certe credenze, sia per divertirli (attori), sia per sfruttarli (ipocriti espansivi).
Sentire senza agire	(3) *Per non sentire più* Influenza dell'inibizione di certi atti per far scomparire i sentimenti o le credenze corrispondenti (lo sforzarsi di non piangere per far cessare il dolore ecc.).	(4) *Per altri scopi* L'inibirsi gli atti esterni che corrispondono a certi atti interni che possediamo per non fare scoprire agli altri ciò che proviamo, per fini di protezione, di frode (ipocriti inibitivi), di ufficio (es. il caso di Tabarin).

Esaminando questa classificazione è facile scoprire le relazioni orizzontali e verticali: il 1° e il 2° sono uniti dal fatto di agire senza sentire, il 3° e il 4° dal sentire senza agire; il 1° e il 3° dalla necessità del-

l'*esercizio* (allenamento alla fede, *apprentissage*), il 2° e il 4° dall'idea della *finzione* (1).

Dirò qualcosa di ciascuno di questi casi, contentandomi di accennare in fretta quello che si dovrebbe dire volendo studiarli con tutte le regole e tutto il comodo.

I. La forma più elementare dell'influenza del *fuori* sul *dentro* è quella data dall'uso di abiti o acconciature speciali, che inspirano involontariamente i sentimenti associati al loro uso e alla loro destinazione. Non ricorderò MACHIAVELLI che si vestiva con «abiti reali e curiali» per disporre l'animo a trattare dei grandi fatti dei Romani, nè BUFFON che lavorava nel suo gabinetto col suo costume di gala, in grande parrucca e con l'abito ricamato. Ma ricorderò come i plebei addetti al servizio dei nobili e dei signori (portieri, lacchè, camerieri ecc.) e obbligati cioè a indossare abiti simili a quelli detti di società, sono noti per la loro alterigia e per la loro burbanza verso la gente comune; e che la ragione per cui i preti, i magistrati e i soldati debbono avere delle vesti differenti non è soltanto quella di distinguersi dagli altri o di colpire l'immaginazione del popolo (come voleva PASCAL) ma anche quella di associare certe uniformi o costumi con certe idee e certi doveri, in modo da rendere più agevole l'allenamento spirituale dei principianti futuri. E

(1) Volendo indicare questi due ultimi rapporti con parole a doppio senso si può ricorrere al greco: ἄσκησις che significa esercizio è divenuto *ascesi* (stoicismo) e ὑποκριτής significa ipocrita e attore.

certe volte non è necessario neppure l'abito intero ma bastano alcuni oggetti per ispirare naturalmente certi sentimenti: « Un mio amico — scrive G. PREZZOLINI — mi confessava che quando metteva i guanti si sentiva più gentiluomo del solito; e che un frustino gli metteva addosso un certo sentimento di fierezza come se avesse potuto batter con quello il volto di un nemico » (1).

La seconda forma colla quale si manifesta questa curiosa influenza è quella dei *mutamenti della fisonomia* e in generale dell'attitudine e del moto di tutto il corpo. L'imitare la fisonomia dell' iroso — ad esempio — produce l' ira; l' imitare i moti e le attitudini del melanconico produce la melanconia, e così via di seguito. Ciò dà modo d' *indovinare* i sentimenti altrui imitando l'espressione della fisonomia, i gesti, le posizioni di coloro che ci preme di penetrare. CAMPANELLA è rimasto celebre per questa sua abilità: un suo biografo racconta che un giorno uno straniero entrando presso di lui lo trovò a scrivere una lettera, coll'espressione della faccia eguale a quella ch'era abituale al suo corrispondente (2).

Lo stesso narra del Campanella il BURKE (3) e questo fatto è conosciuto dal DUGALD STEWART (4),

(1) *Vita intima.* — Firenze, 1903, pag. 11 (n. I. della Biblioteca del *Leonardo*).

(2) CYPRIANO: *Vita Campanellae.* Amstelod, 1722 pagina 48.

(3) *On the Sublime and Beautiful.* Part. IV, sect. 4.

(4) *Elements of the philosophy of human mind.* III, 140.

dal BAIN (1), dal FECHNER (2), da W. JAMES (3), dal PAYOT (4), e forma la base di una delle digressioni più graziose di una celebre novella di E. A. POE: *The Purloined Letter* (5). Il KANT la conosceva e ne parla nella sua *Anthropologie* (6), ma attribuendo il merito della scoperta ad ARCHENHOLTZ. Quei grandi educatori di anime che sono stati i fondatori di ordini religiosi non hanno aspettato però le ricerche degli psicologi moderni: negli *Esercizi spirituali* di IGNAZIO DI LOYOLA, uno dei capolavori della *psicologia cattolica*, si trovano delle indicazioni molto precise sul modo di tenere gli occhi (7) e sulle varie posizioni del corpo da adottarsi nelle meditazioni (8), e S. FRANCESCO DI SALES insegnava in questo modo a vincere la vanità: « Faites des œuvres d'abjection et d'humilité, le plus que vous le pourrez, bien qu'il vous semble que vous les fassiez avec repugnance. Car pour ce moyen vous vous accoustumerez à l'humilité » (9).

(1) *Emotions and the Will* — London, Longmans, Green, 1865, pp. 361-5.

(2) *Vorschule der æsthetik*, I, 156 segg.

(3) *Principi di Psicologia* (traduzione di G. C. Ferrari). — Milano, 1901, pp. 761-62.

(4) *L'Education de la volonté.* — Paris, Alcan, 1897, pp. 61-62.

(5) *La lettera rubata.* (Il passo che si riferisce a questa questione è a pag. 316 dei *Tales* ed. Tauchnitz. — Leipzig 1884).

(6) Parte II (1798), pag. 285 della traduz. di J. Tissot. — Paris, Ladrange, 1863.

(7) *Exercices spirituels* — Paris, Poussielgue, 1891, pp. 82-262.

(8) *Ibid.* pp. 81, 257.

(9) *Introduction à la Vie Devote.* Part. IV, ch. X.

Gli psicologi moderni non hanno fatto che utilizzare e prolungare queste osservazioni: « È certo — scrive l'HÖFFDING — che si è in altre disposizioni quando si chiudono le mani o quando le si congiungono, quando si stendon le braccia e quando si stringono al petto. Specialmente c'è un'opposizione caratteristica tra la disposizione che si prova quando i muscoli si tendono e quella che si prova quando si distendono » (1).

L'influenza della fisonomia e delle attitudini del corpo è strettamente legata con quella dell'insieme di gesti e di atti, fissi e stabiliti, jeratici e abituali, che si può chiamare il *cerimoniale*, sia sacro (rituale: genuflessioni, preghiere, metodi mistici, ecc.) sia profano (galateo: saluti, inchini, ecc.). L'inginocchiarsi, lo stender le braccia verso il cielo (come facevano i primi cristiani) (2), lo scoprirsi il capo, l'unir le mani, il battersi il petto sono stati originariamente espressioni spontanee di sentimenti, ma dopo, fissate e rese abituali e obbligatorie, son divenute suscettibili, per la via dell'imitazione, di far sorgere o risorgere i sentimenti che esprimono, anche in coloro che non li hanno mai avuti o li hanno perduti. Il PASCAL era guidato da questo pensiero quando diceva rivolto ai *libertins* del suo

(1) *Esquisse d'une psychol. fondée sur l'experience.* — Paris, Alcan, 1900, p. 433. L'influenza della posizione delle membra è ben conosciuta nell'ipnotismo (v. BRAID: *Neurypnology* - CARPENTER: *Mental Physiology*, 602-605: PREYER: *Die Entdeckung des Hypnotismus*, 36-41, 85).

(2) TERTULLIANO: *De Orat*, XI, XIII e apol. XXX.

tempo: Se volete guarire fate come quelli che già son risanati. « Suivez la manière par où ils ont commencé: c'est *en faisant tout comme s'ils croyaient*, en prenant de l'eau benite, en faisant dire des messes etc. Naturellement cela vous fera croire et vous abêtira » (1). E altrove: « Il faut que l'extérieur soit joint à l'interieur pour obtenir de Dieu, c'est à dire que l'on se mette en genoux, prie des lèvres etc. » (2). E un altro gran convertito, il cardinale NEWMANN, comprendendo la grande efficacia del cerimoniale cattolico esclamava: *Forms are the food of faith!* E colui che cita questa frase, quell'OSCAR WILDE che il *cant* inglese non è riuscito a far dimenticare, applicò in uno dei più deliziosi dialoghi delle sue *Intentions* la stessa osservazione ad altre emozioni: « Find expression for a sorrow and it will become dear to you. Find expression for a joy, and you intensify its ecstasy. Do you wish to love? Use Love's Litany, and the words will create the yearning from which the world fancies that they spring » (3).

E un fortunato psicologo, il PAYOT, scrive: « Est ce que les chiens, les enfants et même les grandes personnes qui luttent en jouant, ne finissent pas généralement pour ne fâcher tout de bon? Est ce que le rire, les larmes ne sont pas contagieux? Est ce que les pompes catholiques avec leur cérémonial d'une

(1) *Pensées et Opuscules* (edit. Brunschwig). — Paris, Hachette, 1900, p. 441 (Sect. III. pens. 233).

(2) *ibid*, p. 449 (sect IV, pens. 250).

(3) *The critic as artist* in *Intentions.* — Leipzig, Heinemann a. Balestier, 1891, p. 163.

psychologie si profonde, ne sont pas singulièrement propres à faire sur les âmes, même peu croyantes, une grande impression ? » (1).

È inutile insistere, credo, sull'efficacia educativa di certe abitudini sociali esterne. Il saluto e l' inchino servono non solo a manifestare ma a produrre il rispetto (2) e tutti sanno come le rozze e sgraziate reclute che vengono dalle campagne son modificate profondamente, anche nel carattere, dall'istruzione militare, per quanto questa sia sopratutto esterna. Già S. IGNAZIO aveva detto che « cangiare noi stessi significa cambiare il nostro modo di agire » (3) e prima del PASCAL aveva considerato i fatti esterni come causa degli interni quando metteva fra le *cause* della tepidezza il fare le azioni che ne sono i segni (4).

Queste idee non erano ignote neppure ai greci. PLATONE, trattando dell'educazione dei suoi guerrieri non vuole che essi si diano alle arti imitative, perchè « l' imitazione non dia loro una parte della realtà ». « Non hai notato — chiede SOCRATE — che le imitazioni, quando ci si abitua fin da giovani, entrano nei costumi, diventano una seconda natura e cambiano l'esteriore, il tono e il *pensiero ?* (5).

(1) *L'education de la volonté* — Paris. Alcan, 1897, d. 62.

(2) Il complicato cerimoniale cinese fu istituito da Confucio con questa idea, secondo J. PAYOT : *L'education de la volonté.* — Paris, Alcan, 1897, pag. 62.

(3) *Exercices spirituels.* Ed. cit., p. 308-9.

(4) *ibid.* p. 124.

(5) *Repubblica*, lib. III, 8 : « ἢ οὐκ ᾔσθησαι, ὅτι αἱ μιμήσεις,

ARISTOTELE, sul principio del secondo libro dell'*Etica Nicomachea,* insiste sull' importanza che l'esercizio (il ripetere gli atti) ha per l'acquisto delle qualità o virtù corrispondenti : « operando le cose giuste, diventiamo giusti, operando le saggie diventiamo saggi, e operando le forti ci facciamo forti ».

All'esattezza di questa teoria si son fatte però alcune obiezioni : il BAIN crede che possono intervenire altre preoccupazioni mentre si imitano i gesti e gli atti, in modo da impedire che si formino i sentimenti interni corrispondenti (1), e il PAYOT sostiene che in questo modo non si provocano che i sentimenti *già esistenti* nello spirito (2). Ma pure con tutte le necessarie limitazioni, la relazione resta vera e aspetta sol-

ἐὰν ἐκ νέων πόρρω διατελέσωσιν, εἰς ἔθη τε καὶ φύσιν καθίστανται καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνὰς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν » (ediz. Hermann, pag. 77).

(1) « The appearances put on for the sake of display, in the presence of other persons, are not precisely coincident with the genuine diffusive manifestation ; they are rather adaptations to suit the eye of the spectator. In short, they are a sort of voluntary construction on the model of the natural display, with additions and suppressions in order to make a work of art. The mind of the actor is properly occupied with this end ; and not with the assumption of the inward feeling in his own person ». *Emotions and the Will,* ed. cit. p. 365.

(2) « On les réveille ainsi, on les ravive, on ne les crée point. Les sentiments ainsi renouvelés demeurent assez faibles ; le procédé qui agit du dehors sur le dedans ne peut guère être considéré que comme une aide précieuse. Il sert plutôt à *maintenir* le sentiment dans la pleine lumière de la conscience ». *L'education de la volonté,* ediz. cit., p. 62.

tanto di essere più ampiamente studiata e più largamente usata nella educazione dell'uomo.

II. Il secondo caso consiste nel compiere certe azioni o nell'assumere certe attitudini, non coll' intenzione di acquistare i sentimenti o le credenze corrispondenti, ma per altri scopi e fra gli altri precisamente anche per quello di conservare i sentimenti e le credenze diverse da quelle simulate. Si tratta, insomma, di ciò che i moralisti chiamano *finzione, ipocrisia, simulazione*, e che ha servito di tema a tante diatribe, da TEOFRASTO a NIETZSCHE, e a tante creazioni artistiche, da PIETRO ARETINO a STENDHAL.

Anche la finzione può manifestarsi colla scelta di vesti e di atteggiamenti atti a far credere agli altri di essere ciò che in realtà non siamo.

La figura dell' ipocrita religioso (Tartuffe, Don Basilio) colle vesti nere e dimesse, cogli occhi inclinati a terra, e il «collo torto» è così popolare ch'è inutile insistervi.

L' ipocrita di questo tipo si distingue però da quello prevalentemente *inibitivo* che appartiene al quarto caso, giacchè oltre al nascondere quello che sente, dimostra di avere ciò che non sente.

Ma la finzione non è sempre da condannarsi, come son disposti a credere, nel loro semplicismo psicologico, i moralisti. Essa può essere fatta con due scopi: quello di servire gli altri e quello di far servire gli altri a noi stessi.

Si può, per esempio, fingere di avere un sentimento per consolare il dolore di un amico, come con-

sigliava EPITTETO (1). Un consiglio impregnato dello stesso stoicismo si trova nel gesuita SARASA (2), il quale, del resto, seguiva senza saperlo la tradizione mistica che insiste sulla necessità che l'anima resti indifferente anche quando il corpo manifesta esteriormente certi sentimenti (3).

Ma c' è tutta una classe di uomini che hanno precisamente per ufficio di fingere ciò che non sentono, cioè gli attori. Che non sentano e che non debbano sentire è per lo meno la tesi famosa del DIDEROT nel suo scintillante dialogo intitolato il *Paradoxe sur le comedien* e ch'è stato confermato dalle ricerche recenti del BINET (4).

I tipi rappresentativi della finzione sfruttarice sono i seduttori (Don Juan), i politici (demagoghi, diplomatici) e i commercianti (*réclame* ecc.).

Non sempre però la finzione è facile o possibile:

(1) *Manuale*, mass. 22. « Tu non devi esser ritroso ad uniformarti con lui (l'uomo piangente) almeno in parole e, se bisogna, ancor a piangere insieme; ma guarda bene di non piangere interiormente ».

(2) *Ars semper gaudendi*. Anversa, Meursio, 1664. Tratt. XIV.

(3) Scriveva, ad esempio, MEISTER ECKEHART: « L' uomo esterno può esercitare qualche attività, e pure l'uomo interno essere completamente libero e non commosso ».

(4) *Reflexions sur le Paradoxe de Diderot* (in « Année Psychol». 1897, pp. 279-295). Avanti il BINET un altro studioso, W. ARCHER *The Anatomy of acting* in *Lagmann's Magazine*, Vol. XI. pp. 266-367-498 (1888) era giunto invece a conclusioni opposte a quelle di Diderot.

Nemo potest personam diu ferre — ha scritto SENECA (1) — *ficta cito in naturam suam reciderunt.* E il LA ROCHEFOUCAULD, colla solita sua acutezza, è tornato a varie riprese sulla difficoltà di fingere (o di nascondere) le passioni e sopratutto l'amore (2).

Il LA ROCHEFOUCAULD è stato anche fra i primi a segnalare uno dei pericoli della simulazione di sentimenti e di credenze che non si hanno, cioè quella *duperie de soi même* che consiste precisamente nel verificarsi del rapporto stabilito nel primo caso. Il simulatore, cioè, a forza di ripetere gli atti, le parole, i sentimenti che non possiede per provocarli negli altri, finisce col provocarli in sè stesso e così finisce coll'essere imbrogliato dai suoi imbrogli medesimi: « Nous sommes si accoutumés à nous deguiser aux autres, qu'à la fin nous nous deguisons à nous mêmes » (3).

Un effetto simile, e più terribile per le sue conseguenze, pare che eserciti la simulazione della pazzia. Gli psichiatri narrano di non pochi casi in cui la pazzia simulata è stata seguita a breve distanza della pazzia reale, e per quanto alcuni — come il PENTA — tendano a credere che la simulazione della follia non sia che la manifestazione della pazzia che già esiste latente e che comincia a farsi distinta, pur nondimeno non si può negare che una causa del manifestarsi della pazzia verà deve ritrovarsi nell' imitazione dei segni esterni,

(1) *De Clem.* I, 1.
(2) *Maximes*, 12, 70, ect.
(3) LA ROCHEFOUCALD : *Maximes*, 119. Vedi anche 395 e 517.

fatta dalle vittime con scopi diversi (per sfuggire a delle pene, al servizio militare ecc.) (1).

Un esempio tragico di questo passaggio dalla follia finta alla follia vera è rappresentato con grande efficacia nella celebre novella di Leonida ANDREJEW: *Il Pensiero.*

III. Le altre due varietà di rapporti fra il sentire e l'agire sono, come vedemmo, l'opposto delle prime. Esse consistono nel cercare di *non* manifestare con atti esteriori quello che interiormente ci sentiamo disposti a sentire. Questo sforzo può avere due ragioni: o quella di far cessare o almeno d' indebolire i sentimenti coll' impedirne la esteriorizzazione, oppure quella di nascondere agli altri certi sentimenti che ci son cari e che vogliamo conservare, ma la cui espressione ci danneggerebbe presso gli altri in certe occasioni o in certi ambienti.

La prima di queste varietà ha interessato molto gli educatori e anche gli psicologi in generale ed è stata trattata abbastanza ampiamente da tutti coloro

(1) Si veda su questo argomento il libro di P. PENTA: *La simulazione della pazzia.* Napoli, Perrella, 1905, pp. 169-264, in cui riporta i casi osservati da lui e da KOSTER, ALLISON, MAGNAN, KIRSTEIN, CAMPAGNE, MOREL, P. LUCAS ecc.

Il SIKORSKY in un suo lavoro sulla mimica dei pazzi (*Neurologisches Centralblatt*, 1887) nega che l' imitazione produca qualcosa di simile alla follia, ma le sue esperienze personali, fatte con troppa lucidità scientifica, non sono probanti.

MONTAIGNE (*Essais*, 1. II, ch. XXV) cita da Marziale e da Appiano dei casi di simulazione di malattie, seguite dalle malattie vere.

che si sono anche occupati dell' *inibizione* (1). Sull' inibizione sono anche fondati due dei più celebri sistemi morali dell'antichità: il pitagorismo (colle sue regole di astinenza e di silenzio) e lo stoicismo, colle sue predicazioni di pazienza e di moderazione (*abstine et sustine*) e colle esortazioni a non ridere, a non parlare ecc.).

Il cattolicismo s' impadronì di questa come di altre dottrine degli antichi e l'adottò per la cultura della fede, giungendo con Alfonso De' Liguori perfino ad esaltare la cecità come mezzo per conservare l' innocenza. S. Ignazio, almeno, si contentava di consigliare e di tener bassi gli occhi !

Gli scienziati moderni, come accade spesso, non hanno fatto che scrivere la teoria generale di queste antiche osservazioni, e primo di tutti il Darwin : « La libera espressione di un sentimento — egli scrive — col mezzo dei segni esterni la rende più intensa. Dall'altro lato, la eliminazione di ogni segno esterno, per quanto è possibile, rende i nostri sentimenti più miti (2). Chi lascia libero sfogo al proprio furore con gesti violenti non farà che rinforzarlo : chi non sottopone i segni esterni della paura al controllo della volontà,

(1) Oltre i lavori di Binet (*L' inhibition dans les phénomènès de la conscience*) e di Lourie (*Faits et théories de l'inhibition*) vedi i due lavori italiani, uno più fisiologico, l'altro più psicologico ; Oddi, *L' inibizione*, Torino, 1898 ; G. A. Colozza, *Del potere d' inibizione*. Torino, Paravia, 1898.

(2) Questo fatto è confermato da Gratiolet, *De la Physionomie*, 1857, pag. 66.

sentirà paura in grado più elevato ; e chi resta inattivo, quando viene sopraffatto dal dolore, perde la migliore occasione per riacquistare la elasticità dello spirito » (1).

Il Bain trasportò dalla fisonomia nella psicologia propriamente detta questa osservazione per stabilire il potere della volontà, e fu seguito in questo dal Payot e dal Colozza (2). « La colère *à besoin* pour s'exprimer — scrive il Payot — des poings fermés, des mâchoires serrées, de la contraction des muscles de la face, de la respiration haletante ; *quos ego!* je puis ordonner à mes muscles de se détendre, à ma bouche de sourire ; je puis modérer les spasmes respiratoires » (3).

Questa opinione ha ricevuto un nuovo rinforzo dalla famosa teoria delle emozioni James-Lange, secondo la quale, come tutti sanno, le emozioni sarebbero l'effetto e non la causa delle manifestazioni esterne. Il James, sopratutto, ne ha tratte le conseguenze pratiche. « Rifiutatevi di esprimere una passione ed essa cesserà — scrive egli. — Contate fino a dieci prima di sfogare la vostra ira e la causa di essa vi apparirà ridicola. Cantare per prender coraggio non è una semplice figura del linguaggio » (4). Volete far scomparire la depressione ? « Spianate le sopracciglia, aprite gli occhi,

(1) Darwin, *L'espressione dei sentimenti*, pag. 245.

(2) Bain, *Emotions and the Will*, pag. 36 e seg. Payot, *L'education de la volonté*, pag. 63 e seg ; Colozza. *Il potere d'inibizione*, pag. 16 e seg.

(3) *L'education de la volonté*, pag. 64.

(4) *Principi di Psicologia* (trad. G. C. Ferrari), pag. 762.

contraete i muscoli del dorso anzichè quelli anteriori, parlate in « maggiore », scambiate il complimento gentile, e il vostro cuore sarà ben rigido se non si ammollisce gradatamente (1) ».

In una scienza che tratti non di quello ch' è lo spirito, ma del modo di trasformarlo e utilizzarlo, queste osservazioni acquisteranno certo la più grande importanza.

IV. Sopra l' ultimo dei casi che ho rapidamente accennato c' è assai meno da dire. Come la *simulazione espansiva* anche la *simulazione inibitiva* può esser dettata o dal desiderio di servire agli altri o da quello, assai più comune naturalmente, di far servire gli altri ai nostri interessi. L' ipocrita della prima specie, ad esempio, è colui che cerca di rattenere le lacrime per non impressionare un malato che ignora di essere stato dichiarato in pericolo dal medico o il povero buffone commediante (il Tabarin di GAUTIER o il protagonista dei *Pagliacci*) che deve nascondere i propri dolori per tenere allegra la gente. L' ipocrita della seconda specie è più comune e alcuni tratti del suo carattere sono meravigliosamente descritti in alcuni dei personaggi di STENDHAL e soprattutto nel Julien Sorel di *Rouge et Noir*. C' è poi una terza specie di nasconditori di sè, che celano il proprio io per timidezza, per pudore, per orgoglio e per disgusto degli uomini : e a questa specie di nobili spiriti appartennero il DE VIGNY e AMIEL.

(1) *Ibid.* pag. 791.

Ognuno di questi casi, come abbiamo visto, è pieno di interesse per lo psicologo e per l'educatore e queste relazioni fra l'agire e il sentire potrebbero essere le prime basi per la creazione definitiva di un'arte di dominare e modificare lo spirito a nostra volontà.

1905.

IX.

La volontà di credere

I.

Tutti quelli che hanno praticato il pragmatismo o la psicologia americana o la nuova apologetica o semplicemente la filosofia contemporanea, conoscono, almeno di nome la *Will to Believe.* Questa fortunata espressione jamesiana appartiene a quella classe di formule simpatiche e suggestive destinate a una grande popolarità in ragione stessa dell' indeterminatezza del loro significato. *Struggle for life ; Wille zur macht ; Culte du moi* sono dello stesso tipo : W. JAMES non è stato meno abile di DARWIN, di NIETZSCHE e di BARRÈS. Avanti del James aveva adoprata una espressione simile (*The Wish to Believe*) il noto cattolico inglese WILFRID WARD, come titolo ad un saggio che si legge nella *Witness to the Unseen* (1). Ma il JAMES dando quel titolo di *Will to Believe* a quella sua celebre lettura fatta nel 1896 davanti ai *clubs* filo-

(1) London, Macmillan, 1893.

sofici delle Università di Yale e di Brown (1) ebbe una inspirazione felicissima ed una intuizione precorritrice di certe correnti, allora sotterranee, dell'anima moderna.

L'espressione, dunque, ha incontrato grande fortuna nei paesi anglosassoni ed ora anche da noi. Ma in Italia — forse per la mancanza di una traduzione del libro del JAMES (2) — questa popolarità non indica affatto conoscenza e comprensione. Come ci sono molte persone le quali parlano di selezione naturale e poi credono che tutta la teoria del DARWIN consista nell'aver provato che il primo uomo era figlio di una scimmia, così ci sono di quelli che parlano della volontà di credere e s' immaginano che consista in una teoria che insegna a credere tutto quello che si vuole.

La teoria del JAMES è, invece, abbastanza diversa. Il saggio si potrebbe chiamare, più esattamente, l'*Elogio del rischio* o anche, sotto certi rispetti, l'*Utilità del credere*. Volendola stringere in venti parole l' idea è questa : Vi sono delle scelte di opinioni che noi dobbiamo fare per forza e che non possiamo fare razionalmente. In questi casi conviene farsi guidare dai nostri sentimenti e avere il coraggio di credere ciò che non si può dimostrare. Il fatto stesso di credere a una certa cosa, può, *in certi casi*, essere una delle

(1) Questa lettura, com'è noto, forma il I. capit. del libro di saggi di *Filosofia popolare*, pubblicati, sotto quel titolo, nel febbraio 1897. (Longmans, Green and Co.).

(2) Ora la traduzione c' è. Fu pubblicata nel 1912 dalla Libreria Editrice Milanese.

cause della sua effettiva verità. La sua tesi principale, detta colle stesse parole, eccola : « La nostra natura passionale non solo legittimamente *può*, ma *deve* scegliere fra proposizioni, ogni qualvolta si tratti di una scelta che non può esser decisa per ragioni intellettuali ; perchè il dire, in simili circostanze : Non decidete, ma lasciate aperta la questione, è essa stessa una decisione passionale — precisamente come il dire si o no — ed è accompagnata dallo stesso rischio di perdere la verità » (1).

Il rischio che si corre è reale, ma in determinati casi vien compensato da uno degli effetti della fede — cioè dalla creazione della sua propria verità. Vi sono, cioè, dei casi « where a fact cannot come at all unless a preliminary faith exists in its coming » (2), in cui « *the faith in a fact can help create the fact* » (la fede in un fatto contribuisce a creare il fatto).

Questa idea non era nuova nel JAMES. Già nel 1880, in un discorso fatto al club filosofico di Harvard che ora fa parte del saggio *The Sentiment of Rationality* (3), egli aveva già parlato di quelle « verità che non possono diventar vere finchè la nostra fede non le fa tali » (the truths cannot become true till our faith

(1) *The Will to Believe*. — London, Longmans Green a. Co., 1899, p. 11.

(2) « Un fatto non può accadere del tutto se non esiste innanzi una fede nella sua venuta » (*W. to B.*, p. 25).

(3) La prima parte di questo saggio fu pubblicata nel *Mind* (july, 1879) la seconda nella *Princeton Review* (july, 1882). Ora è uno dei saggi del *Will to Believe* (pp. 63-110).

has made them so) (1) e portava ad esempio quel famoso caso dell'alpinista che poi è diventato d'obbligo in ogni discussione sul pragmatismo. Fin d'allora (1880) egli insisteva sulla grande importanza che ha la fede come fattore della sua verità. Fra due uomini i quali debbono superare una certa prova (un'ascensione difficile, pp. 59-96 — una difesa improvvisa, p. 24 ecc.), e che sono in condizioni esterne eguali, colui che crederà di esserne capace riuscirà realmente mentre quello che non avrà questa fede effettivamente fallirà.

« In questi casi — scrive il JAMES — il partito più saggio, evidentemente, è di credere ciò che si desidera perchè la fede è una delle indispensabili condizioni preliminari della realizzazione del suo oggetto. *Vi sono dunque dei casi in cui la fede crea la sua propria verificazione.* Credete e avrete ragione perchè vi salverete; dubitate e avrete ancora ragione perchè perirete. La sola differenza è questa: che per voi è molto più vantaggioso il credere » (2).

Queste teorie del JAMES trovano un appoggio nelle sue vedute sulla credenza, che egli identifica addirittura colla volontà. Ciò che fa la mente nei due casi — scrive egli nella *Psicologia* parlando dei rapporti tra BELIEF e WILL — è la stessa cosa: essa considera l'oggetto e consente alla sua esistenza, lo abbraccia, e dice: « deve essere la mia realtà ». Essa, in altre parole, si volge a lui nel modo emotivo, interessato, at-

(1) *W. to B.*, p. 96.
(2) *W. to B.*, p. 97.

tivo. Il resto è dato dalla natura la quale in certi casi fa reali gli oggetti a cui pensiamo in questo modo, mentre in altri casi non lo fa » (1).

Il credersi coraggiosi ci fa acquistare veramente il coraggio; il credere che noi potremo compiere un certo lavoro è una delle cause per cui riusciamo davvero a compierlo. Il pessimista che crede cattiva la vita contribuisce col suo dolore e i suoi lamenti a renderla cattiva davvero — l'ottimista che crede nella bontà della vita è uno dei fattori di questa bontà colla gioia e la forza che gli dà questa credenza (2).

Tutto ciò si riduce in fondo a due affermazioni:

1) che è preferibile il rischio di una scelta attiva alla scelta passiva e implicita dell'inazione scettica o agnostica;

2) che in casi incerti la fede « è la sola cosa che possa render vero il risultato » (3), vale a dire che « la fede crea la sua verificazione. *Il pensiero diventa letteralmente il padre del fatto* come il desiderio era padre del pensiero (4).

(1) *Principi di Psicologia* (traduz. ital. del dott. G. C. FERRARI), Milano, Soc. Edit. Libraria, 1901, p. 661.
(2) *W. to B.*, pp. 100-103 — Il VAILATI nella sua recensione di *W. to B.*, ha mostrato come un simile ragionamento si possa estendere alla questione fra deterministi e indeterministi. (V. « Rivista Filosofica », gennaio-febbraio 1900).
(3) *W. to B.*, p. 59. (*Is life worth Living ?*).
(4) *W. to B.*; p. 103 (*The Sentiment of Rationality*).

II.

Possiamo accettare senz'altro queste due tesi? Per conto mio accetto o pratico la prima ed ho creduto finora alla seconda, appunto per praticare la prima, vale a dire arrischiando di credere nel potere creativo della credenza per ottenere che questo potere realmente operasse (1).

Ma ripensandoci su il demone della razionalità mi ha ripreso e ho cominciato a dubitare se veramente ci sia, secondo le stesse teorie jamesiane, questa *influenza diretta della credenza sulla realtà.*

Prendiamo, per maggior chiarezza, le tre cose di cui si tratta — la *Credenza, l'Azione* e la *Realtà* — e vediamone i rapporti e le reciproche influenze (2).

Questi rapporti non possono essere questi:

1) *Influenza della realtà sulla credenza.* (Si crede a seconda di quello che si vede, s' è visto o ci s'aspetta di vedere).

(1) Si vedano le conseguenze che ne traevo nel m o art co'o sul Pragmatismo (*Revue du Nord*, janvier 1906).

(2) So benissimo che questa classificazione è apparentemente contraddittoria perchè la realtà, in senso largo, comprende tutto e per conseguenza anche le altre due cose, ma i lettori capiranno la necessità pratica di questa distinzione tra ciò che noi crediamo della realtà, ciò che noi facciamo della realtà e la realtà stessa in generale, esclusa la nostra mente e il nostro corpo.

2) *Influenza della credenza sull'azione.* (Si agisce soltanto guidati da credenze, da previsioni ecc. Si agisce tanto di più o più sicuramente quanto più grande è la credenza).

3) *Influenza della realtà sull'azione.* (La nostra azione è limitata dalle cose. Non si può fare tutto ciò che si vorrebbe fare. Influenza limitatrice del mondo esterno rispetto agli ideali interni).

4) *Influenza dell'azione sulla realtà.* (L'uomo, per mezzo di strumenti e di sforzi suoi, guidati da credenze, modifica le cose e cambia a poco a poco l'aspetto del mondo).

5) *Infiuenza dell'azione sulla credenza.* (Facendo, compiendo atti, *come se* già si credesse, si finisce coll'acquistare la fede corrispondente. *Abetissez-vous* di PASCAL ecc.) (1)

6) *Influenza della credenza sulla realtà.* (Questa è la tesi di JAMES. La fede in una cosa la fa diventar reale, o la rende effettivamente tale come noi la crediamo).

I primi quattro rapporti non hanno niente di nuovo e di singolare, e soltanto i due ultimi, per la loro maschera paradossale, hanno attirato di più, in questi tempi, l'attenzione degli psicologi e dei filosofi. Ambedue questi rapporti costituiscono anzi, la seconda regione del Pragmatismo, quella ch' io propongo di chiamare la *Pistica* o arte di coltivare e utilizzare le fedi (2).

(1) Vedi: *Agire senza sentire e sentire senza agire*, in questo volume.

(2) La teoria della potenza del credere non è sorta, natural-

L' influenza dell'azione sulla formazione della credenza non è dubbia, e si può dire soltanto che non bisogna attribuire agli atti la parte di veri e propri creatori *ex nihilo* di credenze. Perchè un uomo si decida ad agire *come se* credesse di già bisogna ch'egli *desideri* di possedere questa tal fede e che ne abbia stima e la creda degna di fare degli sforzi per acquistarla, vale a dire che egli possiede di già, prima di agire, *la fede nei buoni effetti della fede.*

Ma questa *influenza diretta della credenza sulla realtà* — che costituisce, insomma, l' idea più originale del JAMES — non riesco proprio a vederla. Prima di tutto bisogna tagliare un bel pezzo di realtà su cui questo potere creativo della fede non riesce, vale a

mente, col JAMES, ma se ne trovano tracce negli autori più disparati. In RABELAIS si trova un monaco il quale, incoraggiando i suoi amici alla battaglia, dice: « je sçay quelque oraison que m' ha baillé le soubs secretain de notre abbaye, laquelle guarentist la personne de toutes bouches a feu. *Mais elle ne me prouffictera de rien, car ie n'y adiouste point de foy* », (*Gargantua*, l. I, ch. XLII). — Il poeta mistico NOVALIS ha scritto: « Il mondo dipende dalla fede. — Una cosa per me è quale io la presuppongo. — Quando un uomo credesse sinceramente all' improvviso di esser morale, egli lo sarebbe. — Dio esiste nel momento in cui credo a lui. Per mezzo della fede noi possiamo in ogni momento fare miracoli per noi, e spesso per gli altri, purchè essi abbian fede in noi, ecc. » (traduz. di G. PREZZOLINI). — Il noto occultista ELIPHAS LEVI (A. L. Constant) afferma: « Pour pouvoir il faut croire qu'on peut, et cette foi doit se traduire immédiatement par des actes ». (*Dogme et Rituel de la Haute Magie*. Paris, Germer Baillière, 1856, vol. II. 6). — Questi esempi si potrebbero moltiplicare.

dire tutto il mondo cosidetto « esterno ». « I futuri movimenti delle stelle — scrive lo stesso JAMES — o i fatti della storia passata sono determinati una volta per sempre, che mi piacciano o no. Essi son dati senza tener conto dei miei desideri e per tutto quel che riguarda verità di questo genere le preferenze soggettive non c'entrano e possono soltanto oscurare il giudizio » (1). E ripete nella *Psicologia :* « La natura non può mutare il passato in favore del nostro pensiero. Essa non può mutare il corso delle stelle o dei venti, ma essa muta i nostri corpi in conformità del nostro pensare e servendosi dell' istrumento che essi così *offrono* muta molte altre cose » (2).

Nel JAMES, dunque, non c' è nessuna traccia di credenza ai poteri *magici*, vale a dire alla possibilità, per certi uomini, di poter cambiare, a loro volontà, anche le cose esterne e i fenomeni naturali. Per lui questi poteri della fede si riferiscono solo alla realtà psichica, alla realtà interna.

La fede, cioè, non può modificare, senza l' intermediario di azioni muscolari e di strumenti, le cose che sono intorno a noi, ma può modificare soltanto il nostro spirito, il nostro carattere, distruggere o creare certe nostre qualità. Vale a dire che la fede non cambia le cose ma può cambiare il nostro modo di comportarci dinanzi alle cose. La fede crea la sua verificazione nel senso che noi possiamo cambiare la no-

(1) *W. to B.*, p. 97 (*The sentiment of Rationality*).
(2) *Principi di Psicologia* (trad. G. C. FERRARI), pag. 61.

stra anima o quella di altri uomini e cambiare perciò le nostre azioni e la riuscita delle nostre azioni.

Avviene realmente qualcosa di simile ? Accade davvero che la credenza basti a creare qualcosa che mancava alla nostra anima ? A me pare di no. La fede sola non basta. Il credere soltanto che noi saremo capaci di un certo sforzo per compierlo non è sufficiente. Prima di tutto il fatto stesso di credere è già una forma di manifestazione di quella forza che abbiamo fede di possedere, è una prova, cioè, che la possediamo almeno in parte anche prima della fede. Ma, sopratutto, c' è questo : che la fede sola, non accompagnata da azioni corrispondenti a questa fede, non riesce a nulla. C' è un'ascensione pericolosa da compiere — tanto per riprendere l'esempio caro al JAMES — e noi abbiamo fede di potere salire felicemente alla cima. Va benissimo. Ma questa fede, se resta lì, non ci dà nessuno aiuto per la vittoria. L' importante è di *agire* come farebbe uno il quale realmente possedesse tutta l'energia e l'abilità necessaria per arrivare alla cima. Bisogna cioè che alla *fede* tengano dietro gli *atti*, occorre che il credente alpinista faccia tutti i suoi movimenti con quella sicurezza e quell'agilità che usa il vero alpinista che non ha bisogno di ricorrere alla credenza nella propria capacità per mandare a buon fine l' impresa. Vale a dire che il meccanismo di questa influenza della fede sulla realtà è questo : Noi crediamo una certa cosa — in seguito a questa credenza noi *facciamo gli atti* corrispondenti — *l'abitudine di questi atti*, la loro ripetizione e la si-

curezza crescente che ci dà la loro riuscita contribuisce a render proprio vera la cosa che noi abbiamo cominciato col credere a nostro rischio e pericolo (1).

La fede dunque non agisce direttamente ; essa non fa altro che provocare l'azione ed è veramente l'azione che modifica la realtà, cioè il rapporto che noi avevamo stabilito tra la fede e la realtà — e che forma l' idea più popolare della *Will to Believe* — non è in fin dei conti se non *un caso speciale dell' influenza dell'azione sulla realtà*, un' influenza che tutti conoscono e che non ha niente di paradossale. Vale a dire che la fede — a meno di ricorrere ai poteri miracolosi attribuiti ai santi, agli occultisti ecc. — direttamente non crea. La fede può sorgere dall'azione e può produrre dell'azione ed è l'azione che, formando delle abitudini, ne crea delle nuove e modifica le antiche. Il potere della credenza sull'anima si riduce al potere degli atti ripetuti sulla formazione delle abitudini delle attitudini.

Nonostante tutto questo, le teorie centrali della *Will to Believe* sono fra le più eccitanti e fecondanti del pensiero contemporaneo e questo senso della necessità dell'avventura e della *plasticità* delle conoscenze e delle cose, che rinfrescano ora la pietrosa e spinosa filosofia tradizionale, è dovuto alle suggestive idee di WILLIAM JAMES.

1906.

(1) Tutto questo è d'accordo con le teorie che fanno della credenza stessa una forma di azione : « croire à la possibilité d'un mouvement — scrive C. BOIS — c'est déjà le commencer ». (*Psychologie de la Croyance*. — Paris, Alcan, 1902, p. 95).

X.

Il Pragmatismo e i partiti politici

Una questione che potrebbe offrire un saggio di applicazione del pragmatismo è quella della *classificazione dei partiti politici.*

Molti lamentano, da noi, la confusione dei partiti, — altri, all'opposto, si lagnano che son troppo divisi. Il vero è che le distinzioni ci sono, ma che non sono quelle credute e ammesse da quasi tutti. I partiti politici italiani che hanno uno stato civile sono otto: Cattolici, Conservatori, Liberali, Radicali, Repubblicani, Socialisti, Democratici e Anarchici. Ognuno di questi partiti crede di avere un programma suo e un carattere suo. Ognuno vorrebbe, naturalmente, produrre dei cambiamenti negli affari pubblici (anche i conservatori) e ognuno crede, non meno naturalmente, che il cambiamento proprio sarebbe diverso da quello di tutti gli altri.

Cominciamo l'opera del disinganno. Osserviamo, prima di tutto, due fatti: che tutti o quasi tutti questi partiti hanno nei loro programmi alcune parole comuni mentre nella pratica si comportano differentemente — e che vi sono partiti i quali hanno teorie diverse ma agiscono in modo simile in casi pratici simili.

È facile trovare esempi del primo caso. Chi oggi, meno alcuni cattolici *vieux jeu* e alcuni legittimisti invalidi, non afferma la sua soddisfazione per l'*Unità* dell' Italia? Chi non dice, oggi, che la çosa più necessaria e desiderabile e piacevole è la *libertà*? Chi non afferma di voler ottenere la *prosperità* del paese? Ma guardate dopo all'opera tutti questi uomini che pronunciano con identica enfasi identiche parole. Vedeteli in pratica. Per certuni l'unità non è che un fatto compiuto che si accetta per timore di peggio — per altri è un gradino sorpassato, che deve preparare l'ascensione all'unità di tutti i popoli — per altri ancora è sempre un ideale presente e definitivo e non ancora interamente soddisfatto giacchè l'unità non è proprio completa. Perciò alcuni cercano di deviare il sentimento patriottico verso l' internazionalismo, e altri cercano invece di eccitarlo per mezzo dell' irredentismo.

Per la *libertà* il caso è ancora più chiaro. Per i conservatori e i liberali libertà significa sopratutto libertà di lavoro, cioè libertà di difesa contro gli organizzatori di sciopero, libertà di krumiraggio; per i socialisti invece libertà significa soprattutto libertà di non-lavoro, o libertà di lavorare meno, cioè libertà di organizzazione e libertà di propaganda anche a mano armata. Per i primi libertà significa chiamare i soldati per proteggere quelli che voglion lavorare — per i secondi libertà significa mandar via i soldati e impedire che i krumiri lavorino. Le parole sono le stesse, ma le conseguenze pratiche che se ne traggono e se ne aspettano sono opposte.

Il secondo caso è pure molto frequente: ci sono partiti i quali fanno dei discorsi che sono il rovescio gli uni degli altri. Quando però gli uomini di questi partiti diversi sono posti in condizioni identiche si scopre che agiscono identicamente. I radicali, ad esempio, dicono di differire dai conservatori nell'affermare che tutti i cittadini sono liberi di associarsi e di manifestare in tutti i modi le loro opinioni. Però, quando scoppiano i tumulti e le folle rumoreggiano, tanto i ministri conservatori che i ministri radicali e repubblicani mandano dei soldati e li fanno sparare quando occorre. I conservatori differiscono teoricamente dai socialisti in quanto danno una grande importanza alla polizia e al mantenimento dell'ordine pubblico. I socialisti, infatti, maledicono le guardie e protestano contro le misure di sicurezza del governo, ma però appena si son trovati, come nello sciopero generale del 1904, con qualcosa di simile alla responsabilità del potere, hanno subito organizzato le cosiddette «squadre di vigilanza», munite di distintivi speciali e autorizzate a usare modi energici, le quali non erano altro che l' incarnazione proletaria delle pattuglie e delle ronde.

I conservatori e i liberali differiscono, sempre teoricamente, dai socialisti negli ideali che si formano per i destini d' Italia. Gli uni vorrebbero un' Italia grande, forte, temuta, ecc. ecc., gli altri un' Italia modesta, economa, casalinga, ecc. Quando però si tratti di fare qualcosa per preparare questa «più grande Italia», tutti sono d'accordo nell'opporsi con tutti i mezzi. La nostra espansione africana è così malvista e osteg-

giata dai borghesi moderati lombardi come dai socialisti romani e napoletani. A parole diverse, cioè, corrispondono azioni eguali (1).

Tutto questo è semplicemente una pregiudiziale per far vedere come la classificazione comune e ufficiale dei partiti non corrisponda niente affatto alle tendenze reali e pratiche degli uomini che li compongono. Bisogna trovare, dunque, qualche nuova distinzione più *realista* e *pragmatistica* dell'altra e qui sta il difficile. Occorre forse, come direbbe un Nietzsche politico, una *transvalutazione dei valori politici*. Ci sono infatti dei partiti che son divisi da altri sulla carta ma che agiscono, in quasi tutto, come se fossero identici — d'altra parte, in uno stesso partito, ci sono gruppi di uomini che vanno sotto uno stesso nome e che spesso sono fra loro in contrasto inconciliabile. Anche qui, come dappertutto, occorre fare nuove associazioni e nuove dissociazioni. Mi contenterò di accennare, per ora, alla cosa più urgente, cioè alle dissociazioni.

Una prima differenza, non riconosciuta ufficialmente ma sostanziale, è quella tra lenti e frettolosi, tra quelli che vanno adagio e quelli che voglion far presto. Ogni partito racchiude quasi sempre in sè due partiti: quello dei sedentari e quello dei corridori. I primi, si tratti di fare una reazione

(1) Queste parole furono scritte nel 1905. Durante l' impresa della Tripolitania (1911-12) l'attitudine dei partiti fu alquanto diversa.

una riforma o una rivoluzione, vogliono procedere per gradi, con prudenza, *cum iudicio*, a piccole dosi — gli altri invece sperano tutto dalla rapidità, dalla prontezza, dal colpo di mano. I riformisti e i rivoluzionari si son manifestati ora nel partito socialista perchè questo è più vivo ed ancora in via di formazione, ma sono apparsi ed esistono in qualsiasi altro partito: esistevano, ad esempio, nel partito unitario intorno al 60, sotto i nomi di partito cavouriano e di partito d'azione.

Quanto alle differenze di teorie — differenze, intendo, vere e proprie, cioè che si mutino anche in differenze di pratica — non ne vedo che una: quella tra coloro che vogliono che lo Stato faccia quasi tutto e quelli che vogliono che non faccia quasi nulla. Tra i primi vanno insieme, per esempio, i clericali e i socialisti — fra gli altri i liberali e gli anarchici.

Ma questi due grandi partiti, che si potrebbero chiamare coi vecchi nomi di socialismo e di liberalismo, si suddividono a loro volta rispetto a due questioni che possono produrre immediati mutamenti pratici.

I primi, cioè quelli che vogliono estendere l'azione dello Stato, si dividono sopra una questione di persone. Tutti affermano verbalmente che lo Stato deve fare il vantaggio di tutti ma in realtà ci sono alcuni, chiamati conservatori, i quali cercano che lo Stato serva piuttosto alle classi ricche e possidenti, e ci sono altri, che si chiamano socialisti, i quali tendono invece a metter la Stato in balìa di coalizioni delle classi povere e lavoratrici.

I secondi, cioè quelli che vogliono diminuire il dominio dello Stato, si dividono invece sopra una questione di misura. Tutti dicono che l'individuo dev'essere libero più che sia possibile, ma alcuni, detti liberali, credono che per raggiunger questo è necessario lasciare al governo le funzioni elementari della società, come la giustizia e la difesa, e altri, detti anarchici, credono invece che ogni governo è perfettamente inutile e che gli uomini debbono abolire ogni forma di potere collettivo se voglion viver felici.

Abbiamo già delineato in questo modo — nel modo più rapido possibile — uno schema di classificazioni fondato su reali differenze di azioni e non su apparenti diversità di frasi e abbiamo mostrato come il Pragmatismo può contribuire a smascherare certe false diversità politiche come sopprime delle pseudo antitesi filosofiche.

1905.

XI.

Le verità per la Verità

Il motivo più comune del disprezzo di tanti per la filosofia è la sua gran varietà di opinioni e di sistemi. Guardate invece, dicono, le scienze. Lì c'è continuità di sviluppo con scarti definitivi delle teorie riconosciute false o imperfette — lì c'è concordia, armonia e tranquilla unità. In filosofia, invece, son sempre da risolvere i problemi nati tremila anni fa, son ancora sostenute le soluzioni proposte accanto a quelle tentate dopo e tutta la storia della filosofia è un dialogo infinito, a continua botta e risposta, che a momenti ha il frastuono e l'accanimento di una rissa.

Ma questo confronto tra le scienze e la filosofia non è fatto come si deve e non è giusto. La storia della filosofia, dandoci notizia di questioni che più davvicino toccano le nostre sorti non passeggere, è più studiata e meglio conosciuta della storia delle scienze. Se anche questa si studiasse a fondo la stessa varietà di opinione, di sistemi si ritroverebbe tra gli scienziati come tra i filosofi. Ma nella scienza, rispondono, a un momento dato c'è un accordo quasi completo — e la diversità è nella storia presa tutta insieme e non già, come in filosofia, nella perpetua attualità.

Anche a questo ci sarebbe da rispondere — cioè che in uno stesso tempo, e anche oggi, vi sono tra gli scienziati disaccordi e opposizioni non solo circa la scelta delle ipotesi e delle formule più appropriate a spiegare o a rappresentare dati gruppi di fatti, ma anche circa l'esistenza o il carattere dei fatti stessi. Ma il più grave è questo : ogni scienza o serie di scienze fa sorgere, ricercandone i principi o le spiegazioni più gererali, problemi astratti, sottoposti più di tutti gli altri alla molteplicità delle soluzioni per la loro stessa generalità e per l'enorme difficoltà di applicare ad essi il controllo delle esperienze particolari. Finchè le scienze formavano un tutto indiscriminato assieme alla filosofia questi problemi erano tormentati da scienziati e da filosofi, ma coll'andar dei tempi ogni scienza ha fatto parte da sè stessa e ha cercato di eliminare i problemi cosidetti ultimi, anche quelli stessi che sorgevano da ciò che formava la materia sua, per svolgere e assicurare quella parte più particolare e positiva che si prestava meglio al lavoro associato ed alle applicazioni pratiche. A questa maniera è accaduto che i problemi generali, scacciati dalle scienze e talvolta da tutte le scienze che insieme v'erano interessate, sono stati detti filosofici per antonomasia e lasciati unicamente, o quasi, alla riflessione dei filosofi. È avvenuta perciò, attorno alla filosofia, la concentrazione di tutti quei problemi per natura loro soggetti al dubbio e all'opinione personale, perchè più difficilmente scioglibili, col resultato che ognuno vede. Sarebbe lo stesso che si deportasssero in una sola città tutti gli ubriaconi di un popolo eppoi si disprezzasse e canzonasse quella città per il suo troppo alcoolismo. Quando una questione pareva oscura e non terminabile col calcolo o l'esperienza si diceva : è una questione filosofica ! Dopo ciò lamentare la discordia dei filosofi, capri espiatori delle difficoltà di tutti gli uomini, è la più perversa ingratitudine che sia nata dal più vizioso de' circoli.

Con ciò abbiamo giustificato ma, nello stesso tempo anche ammesso, senza discussione, la perpetua discordia dei filosofi e la irriducibile varietà dei sistemi. Ma se nessuno può negare la discordia — pur rinonoscendola spesso prodotta da illusioni e misconcezioni — si può bensì dimostrare come quella famigerata varietà sia minore di quel che sembra e non così irriducibile come ci s' immagina.

Per chi non si lascia frastornare dalle parole la cosa è chiara. Entrando nel vivo del pensiero, coll'intenzione decisa di vedere quel che c' è veramente di pieno e di significante, traducendo le parole, analizzando le formule, sfrondando le amplificazioni, scompigliando le simmetrie artificiali, smascherando finte profondità e simboli misteriosi, si giunge a scoprire che il numero delle soluzioni è assai minore di quel che può parere all' ingenuo lettore di una storia della filosofia. Per avere il conto giusto bisogna eliminare :

1) le teorie che non significano assolutamente nulla (e ce ne sono !)

2) le teorie che ripetono con parole diverse (e a volte con più lungaggini e meno precisione) altre teo-

rie: — alcune delle famose rivoluzioni e riforme filosofiche si riducono, in fin dei conti, a cambiamenti di terminologia!

3) le teorie che non son altro che pezzi separati di una teoria più vasta e matura.

Per le due prime operazioni ci soccorre il pragmatismo — per la terza l'hegelianismo quando sia inteso in modo più ragionevole del solito.

Ma fatta questa ripulitura rimangono pure teorie che non s'accordano e sono o paiono diverse. In che cosa son davvero diverse?

Prendiamo uno de' problemi più generali: quello della costituzione dell'universo, il cosidetto problema ontologico. Se noi esaminiamo le teorie che hanno voluto risolverlo ci accorgiamo che ogni sistema ammette in fondo le stesse cose ma esprimendole in modo diverso. Ciascuno mette al primo piano, in piena luce, a chiave e fondamento, una certa *parola* o un gruppo di parole che anche gli altri sistemi adoperano ma infinitamente meno e tengono più nell'ombra. Insomma la differenza principale tra sistema e sistema, tra metafisica e metafisica, consiste specialmente nella maggiore *accentuazione* (*betonung, emphasis*) di una parola o di una formula che dagli altri sistemi vien piuttosto negletta che negata.

La dicordia tra i metafisici si ridurrebbe a questo: nel decidere quale elemento dell'universo debba fare la prima parte, e quale parola o formula metafisica dev'esser la più espressiva nel dramma del mondo, ma noi possiamo pensare a un *corpus* filosofico in cui i

diversi concetti che per ogni filosofo sono via via primari invece di escludersi a vicenda vengono tutti insieme ad occupare il loro posto per fornirci una rappresentazione più *giusta*, integrale e precisa della realtà.

Ogni sistema è una *frase* vera, ma insufficiente da sola; tutti i sistemi messi l'un insieme all'altro formano di tante frasi vere quel *discorso* completo ch'è l'intera verità. Immaginiamoci che molti uomini costretti a descrivere una stessa cosa, abbian fatto descrizioni simili ma che ognuno di loro abbia scritto in stampatello e con lettere più grandi e chiare il nome di quella parte o aspetto dalla cosa che più lo ha colpito e che meglio ha veduto. Se noi formiamo un testo unico di tutte queste descrizioni diverse avendo cura di prendere da ciascuna le parole in stampatello, otterremo una descrizione tutta in lettere grandi e chiare, che sarà probabilmente più completa e più esatta di ognuna di quelle che hanno contribuito a formarla. È lo stesso caso del testo critico di un'opera letteraria che si dovesse ricostituire di su parecchi codici con varianti e lacune. Accettando di qua una variante migliore e di là un'altra; seguendo la versione di un manoscritto dove l'altro è guasto o mancante; indovinando là una parola e qua la fine di un periodo, un abile erudito riesce a costruire un testo assai più perfetto, conpiuto e leggibile di tutti quelli sui quali ha lavorato.

Un lavoro simile si dovrebbe fare colle filosofie. Non è sempre vero che una filosofia escluda a priori le altre. Ogni grande sistema esprime una faccia della verità e se la verità è un prisma bisogna riunire tutte

le faccie esistenti e le possibili per farla passare dallo stato di superficie a quello di solido. Ogni grande verità, vissuta e pensata, ogni grande intuizione filosofica non è nè può esser falsa e le verità non devono nè possono reciprocamente annullarsi. Se un filosofo ha visto con più acume e rappresentato con maggiore energia un lato della realtà non è detto ch'egli abbia negato l'esistenza degli altri; se per rappresentarsi meglio il mondo s'è servito di un certo sistema di simboli e di analogie non per questo sarà impossibile l'uso simultaneo di altri simboli e di altre analogie per ottenere una rappresentazione più ricca e molteplice e persuadente della realtà.

Le diversità si riferiscono soprattutto alla *gerarchia* dei principi e dei termini e ogni filosofo tiene, per naturale impulso, a quelli ch'egli ha messo in luce prima di ogni altro. Ma un filosofo spassionato che venga dopo può benissimo fare a meno di questioni ostinate di precedenza e metter democraticamente, quasi sullo stesso piano, i principi via via illuminati dai suoi predecessori.

L'unilateralità cocciuta, la credenza nell'unicità del principio onnispiegatore, era giustificata negli scopritori primi, negli *accentuatori* parziali, i quali dovevan rivelare, lumeggiare e applicare quel principio. Le dottrine monistiche hanno dunque avuto la loro parte benefica perchè senza l'eccitazione iperbolica della creduta unità alcune faccie dell'essere non sarebbero state messe in piena luce così potentemente. Per agire con frutto bisogna aver un fine solo — un'idea fissa. Ma per quelli

che non sono scopritori e inventori questa parzialità non è necessaria ed anzi è dannosa. L'unicismo, utile in passato e scusabile, è ridicolo in chi non porta nulla di nuovo.

Ormai l'« epoca delle scoperte » è finita anche in filosofia: quasi tutte le soluzioni possibili sono state messe innanzi. Si tratta ora di farne l'inventario completo e preciso; di riconoscere quali sono identiche o compatibili fra loro a dispetto delle diversità del linguaggio e di studiare se le rimanenti (poche) sono davvero irriducibili.

Anche in filosofia bisogna ormai passare dallo stadio individualistico a quello collettivo, dal semplicismo al pluralismo.

Nei fatti d'esperienza, anche in cerchi ristretti di fatti semplici, non sempre a un solo effetto risponde una causa sola e non sempre una data spiegazione è preferibile, per ogni verso, a tutte le altre spiegazioni possibili. Come potrebbe dunque esserci *una* spiegazione *sola* del *tutto* — tanto più vasto e complesso?

Prendiamo ad esempio, come abbiam detto, le metafisiche, cioè le teorie generali sull'essere.

Il metafisico, come ogni altro uomo, ha dinanzi a sè, quando riflette, un ammasso di esperienze, di ricordi, d'immagini e di concetti ch'egli deve e vuole ordinare. Mentre lo scienziato si contenta di volerne ordinare una parte, il metafisico vuole ordinare il tutto.

Per arrivare a ciò egli comincia collo scegliere una parte del tutto e col fare di questa una specie di modello, di causa e di chiave del rimanente.

Ogni metafisica infatti, per chi guardi in fondo, consiste in questo: nella scelta di una porzione o di un aspetto della realtà per servirsene come *unità di spiegazione* rispetto al tutto.

La scelta di questa *unità di spiegazione* è dovuta a varie cause che qui sarebbe inutile enumerare (desiderio di dominio che fa scegliere la parte più facilmente cangiabile — comodità e felicità d'espressione — desiderio di novità — bisogno di non contradire ad altre credenze ecc. ecc.) e le scelte successive hanno ormai coperto quasi interamente il campo degli elementi possibili. Noi abbiamo avuto le *metafisiche fisiche* (acqua, fuoco, caldo, freddo, atomi, energia ecc.); quelle *biologiche* (l'universo grande animale; panteismo; ilozoismo); quelle *antropologiche* (il mondo creato e signoreggiato da esseri simili agli uomini: Dei) e *psicologiche* (sensazione, intuizione pura, idea, volontà, incosciente, fantasia ecc.).

Le metafisiche che hanno in apparenza un principio puramente concettuale (sostanza, monadi ecc.)si riducono anch'esse a fattori interni — oppure non voglion dir nulla.

Ora se le analogie più chiare e convincenti son quelle che ci riportano a oggetti a noi ben noti e s'è ottima norma spiegare l'inferiore col superiore è certo che le metafisiche di tipo psicologico son da preferirsi a tutte le altre perchè ci rappresentano il mondo più simile a quel che c'è di più prossimo e conosciuto per noi — cioè lo spirito. E traducendo il mondo in linguaggio interno esse ce lo rendono im-

mensamente più comprensibile e — idealisticamente parlando — più vero. I filosofi sono stati di questa opinione perchè oggi le metafisiche più diffuse ed amate sono appunto quelle che hanno preso a fondamento una qualche parte dell'anima.

Ma perchè, domando io, prendere un elemento solo? Lo spirito non è forse qualcosa di straordinariamente ricco e complesso? Se noi vogliamo rappresentarci il mondo come una grande anima e se facciamo della metafisica una gigantesca proiezione della psicologia nessuna attività va trascurata, nessun aspetto deve restare nell'ombra. E come nello spirito dell'uomo v'è la rappresentazione, e il concetto e la volontà e l'incosciente così in una metafisica integrale e Locke ed Hegel e Schopenhauer debbon trovarsi insieme e dire ciò che ognuno ha visto ed espresso meglio degli altri.

Solo a questo patto otterremo una metafisica che abbia senso e che segua, per quanto è possibile con parole, l'inesauribile varietà e fecondità delle cose esistenti. Tutte le dottrine che riducono a *uno solo* l'elemento costituente del mondo sono identiche: ogni monismo, in quanto resta rigorosamente monistico, si equivale. Invece mettendo quasi alla pari gli elementi divisi noi creiamo una teoria più comprensiva e più duttile per spiegarci via via tutti i problemi particolari che la realtà senza posa ci presenta. Ben di rado due principî diversi si negano mentre ben sovente si integrano.

Perchè volere che una sola chiave apra tutte le

porte e che una sola parola operi tutti i miracoli? Perchè aspirare al despotismo di un solo principio signor delle cose? Non è già molto dominare la sterminata e variopinta e variosonante moltitudine delle cose con una piccola oligarchia di principi? Si applichi, anche nell'organizzazione del pensiero, quel principio della divisione del lavoro tanto raccomandato da Platone nel viver civile: — che ogni principio faccia il lavor suo. Quando si vuol per forza lo strumento fa-tutto si cade ben presto in una specie di orgogliosa immobilità.

Chi arriva fin qui potrà dire: Si sapeva! Storie vecchie! Codeste idee, o meglio codesti propositi di rispettare le idee degli altri, richiamano alla memoria altri propositi, altri programmi. Ci fanno ricordare, per non dir altro, la filosofia perenne di Leibniz, le sintesi di Hegel, l'eclettismo di Cousin.

Questi ricordi non son fuori di posto: tanto è vero che son venuti anche a me. Ma se anche questo programma di coordinazione filosofica fosse tolto di peso ad altri programmi e non facesse che ripetere vecchi tentantivi non si potrebbe sentenziare senz'altro che l'idea è sbagliata e che il tentativo non può riuscire. Non tutte le imprese che furon cominciate e che non riuscirono son destinate eternamente a fallire; non tutti i pensieri che si credette di confutare son morti per sempre senza speranza di resurrezione.

Ma le differenze tra le intenzioni su esposte e quelle de' tre filosofi rammentati ci sono e non sarà difficile farle vedere.

Quando Leibniz parla di «filosofia perenne» egli ha in mente un dato indirizzo metafisico, un certo gruppo ristretto di concetti e di tesi che, a quanto egli crede, si trova ne' maggiori sistemi costruiti prima di lui. Egli è, dunque, un monista rispetto alle filosofie — uno che vuol ritrovare attraverso le teorie anteriori la sua teoria, una teoria preferita — una teoria spiritualista che non contrasti col cristianesimo nè con la scienza. Egli non vuol dunque accettare pluralisticamente le multiple verità per avvicinarsi alla verità completa ma vuol ritrovare la *sua* verità attraverso la molteplicità delle verità altrui.

Il tentativo di Hegel per incorporare in un gran sistema le verità via via intraviste dal pensiero umano è senza paragone più profondo. Egli non vuol *scegliere* come i semplici sincretisti e come faceva, in fondo, lo stesso Leibniz — egli vuol *superare*, cioè integrare via via con veri particolari concetti sempre più generali.

Ma il tentativo grandioso dell'Hegel è stato viziato dal fine monistico. Egli accettava strada facendo le teorie e le intuizioni speciali ma per chiuderle ne' suoi schemi aveva bisogno di fabbricarsi concetti così comprensivi che il contributo concreto di quelle teorie e intuizioni speciali veniva a perdersi e a fondersi nel mar bianco dell'astrazione. Egli accettava le varie teorie finchè era in cammino, ma per potersele condurre tutte dietro le pigiava, le soffocava ed i suoi occhi erano accecati dal miraggio dell'*unica* realtà da rilevare, da seguire, da raggiungere — da quell' Idea proteo che doveva esser tutto, ingoiar tutto, spiegar tutto,

esser tutto — e che perciò, come sempre, alla stretta dei conti, non dette tutt'al più che la spinta verso alcune parti del tutto.

Cousin è più ragionevole e meno grande. Prima di tutto nel suo eclettismo è implicito il proposito di *scegliere*, cioè di rigettare assolutamente come false alcune teorie passate. Anche il Cousin mirava, come il Leibniz, a una filosofia spiritualista la quale, pur tenendo fermi alcuni degli acquisti più sicuri fatti dal pensiero, difendesse e sostenesse un numero ristretto di principi non troppo in contrasto con la religione dominante. Quello di Cousin è dunque un pluralismo limitato, *rabougri* in quattro sisteimi, (sensualismo, idealismo, scetticismo, misticismo) da' quali egli succhia, come timida ape, quel che più gli conviene per farne il dolce miele dello spiritualismo cristiano.

Bisogna invece, secondo me, accettare *tutta* la ricca pluralità della vita filosofica, senza fermarsi davanti a nessun *verboten*, e senza prendere sempre come base di scelta i sistemi formati ma anche le soluzioni particolari di problemi particolari. Bisogna compilare una specie d'inventario delle questioni e vedere quante soluzioni vi siano per ciascuna di esse, e quali significhino veramente qualcosa, e fino a che punto le rimanenti si escludano.

Non si debbono scacciare quelle teorie che non si accordano perfettamente a una corrente di pensiero scelta prima e prediletta in fondo al cuore, ma eliminare soltanto quelle che non voglion dar nulla e quelle che ripetono cose da altre dette con un linguaggio

non tanto diverso da rivelarci aspetti, lati ed elementi della realtà che prima non fossero considerati abbastanza. Cacciar via le buccie vuote, le semplici repliche — e nient'altro. *Tutto* il resto è materiale buono e da non esser rifiutato se non in caso di patente disaccordo non già con altre teorie ma colla realtà medesima.

Da questa veduta sulla preparazione di una filosofia integrale che accetti il pluralismo delle verità per stringere più da presso tutta la verità, provengono due conseguenze.

Prima : la grande importanza della storia della filosofia stessa. Non che la storia della filosofia sia identica, come vogliono Cousin e Gentile, alla filosofia, ma essa n' è certo, *oggi*, la preparatrice e collaboratrice indispensabile. Altra cosa è narrare i pensieri altrui e altra cosa è pensare per conto proprio, ma per pensare più perfettamente e compiutamente è necessario, a questo punto della civiltà in cui il pensiero ha già una storia abbastanza lunga, conoscere e ricordare tutti i pensieri, le intuizioni, le ipotesi e magari le fantasie di quelli che vennero prima. La nostra attività personale deve ordinare, esaminare, correggere, esprimere meglio, saldare insieme, riempire i vuoti rifinire e ripulire ma non può improvvisare e rifare da sè venti secoli di travaglio concettuale. La storia della filosofia è oggi il gran magazzino e il gran laboratorio in cui si fa la filosofia — e si continua, perciò, la stessa storia della filosofia. La quale però non deve studiare solo i maggiori, ma anche i men noti — e

non solo in ordine di tempo ma in ordine di problemi e non solo in astratto ma comparativamente.

Altra conseguenza che si può intravedere per analogia; come in chimica la teoria delle serie de' corpi ha condotto alla scoperta dei corpi nuovi; come in biologia l' ipotesi evoluzionista ha portato alla scoperta e ricostruzione di specie intermediare, così in filosofia l'ordinamento in serie delle metafisiche passate potrà forse condurre a scoprir le lacune e a costruire altre metafisiche possibili e immaginabili ma che non furon fatte per la minore comodità che presentavano rispetto ad interessi morali, religiosi o pratici.

Se le metafisiche non son altro, come abbiamo visto, che estensioni analogiche di una parte al tutto, può esser ben avvenuto che alcune parti non siano state ancora inalzate alla gloria di unità esplicative e che con ciò noi abbiamo perduto alcune illuminazioni di pensiero e alcune latebre di realtà.

La proposta contenuta in questo scritto non è eroica ma è forse giusta.

Nella filosofia non si tratta sol di scoprire o di annunziare — ma di accostare più davvicino la realtà e di esprimerla col linguaggio più ricco e più preciso. A me pare che le teorie parziali de' filosofi sian come reti a larga maglia colle quali vogliano stringere il mondo e tantissime cose scappano traverso i buchi! — or l'una ed or l'altra, secondo la fabbrica e la struttura della rete.

E se qualcuno mettesse insieme le reti, una sopra l'altra, intrecciando filo con filo? Gli spazi di ciascuna

verrebbero a esser coperti dai fili delle altre, le maglie sparirebbero o diverrebbero senza confronto più fitte — e allora, forse, assai meno realtà sfuggirebbe al nostro millenario e bramoso inseguimento.

1911.

INDICE

Elenco delle opere più importanti:

Novelle e Romanzi.

GIOVANNI PAPINI — UN UOMO FINITO, Autobiografia cerebrale lirica, 5ª edizione. Un ricco volume di 300 pagine . . . . . . L. 5.50
— MEMORIE D'IDDIO e VITA DI NESSUNO, 2ª edizione, due volumetti riuniti . . . . » 3.—
— IL TRAGICO QUOTIDIANO E IL PILOTA CIECO, 3ª edizione. Novelle. Volume di circa 300 pagine . . . . » 5.—
— PAROLE E SANGUE, racconti tragici. Un volume di 300 pagine. 2ª Edizione . . . . . » 3.50
— BUFFONATE, 2ª edizione. Novelle. Un volume di oltre 200 pagine . . . . » 3.—
ARDENGO SOFFICI — LEMMONIO BOREO, romanzo. Un volume di 200 pagine . . . . » 3.—
BRUNO CICOGNANI — 6 STORIELLE DI NÒVO CONIO. 2ª edizione. Un volume di circa 200 pagine . . . . » 3.—
— GENTE DI CONOSCENZA. Un volume di 200 pag. » 3.—
BENIAMINO DE RITIS — IL TRAMONTO DEI GALANTUOMINI (Novelle). 150 pagine . . . » 3.—
LEONIDA ANDREIEFF — LAZZARO ED ALTRE NOVELLE (traduzione di Clemente Rebora) 200 pagine . . . . » 3.50
— SOTTO IL GIOGO DELLA GUERRA. Confessioni di un piccolo uomo su giorni grandi. 200 pagine . . . . » 3.50
PERONDINO — O DONNE TUTTE. 200 pagine . » 3.50
NICCOLI ENRICO — I CONTADINI E LA TERRA. 200 pagine . . . . » 2.50

VALENTINO PICCOLI — LACRIME DI SATANA. 160 pagine . . . . L. 3.50
FERDINANDO PAOLIERI — IL LIBRO DELL'AMORE. 320 pagine . . . . » 5.—
GIUSEPPE LIPPARINI — LE FANTASIE DELLA GIOVANE AURORA (romanzo) 350 pagine . . » 6.—
ALFREDO MORI — ANDIAMO A VEDER SE LE ROSE.... (romanzo) 220 pagine . . . . . » 4.—

Lirica, Fantasie e Capricci.

GIOVANNI PAPINI — 100 PAGINE DI POESIA, un magnifico volume di lusso, in carta a mano, 2ª edizione . . . . L. 4.—
— GIORNI DI FESTA, potrebbe dirsi il secondo volume delle 100 pagine di poesia, un volume di lusso. . . . . » 4.—
— OPERA PRIMA, venti poesie in rima e venti ragioni in prosa, 2ª edizione. Volume in carta a mano, di lusso . . . . » 4.—
ARDENGO SOFFICI — GIORNALE DI BORDO, 2ª edizione. Un volume di 300 pagine . . » 3.50
— LA GIOSTRA DEI SENSI. Un volume di oltre 250 pagine . . . . » 3.50
— ARLECCHINO, 2ª edizione, con copertina a colori. Un volume di 200 pagine . . . . » 3.50
— CHIMISMI LIRICI, un album in foglio intero in grande formato . . . . » 10.—
— 2ª Edizione, in formato piccolo, 150 pagine. . » 3.50
ALBERTO SAVINIO — HERMAPHRODITO. Volume di 200 pagine . . . . » 4.—
RENATO ZAVATARO — INTERMEZZO TOSCANO. 160 pagine . . . . » 3.—